

Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı*

Dr. A. Cüneyd KÖKSAL**

Özet

İslâm düşünce muhitinde akıl hakkında geliştirilen kelâmî, felsefî ve tasavvufî düşüncelerin, Hanefî usûlcülerin akıl tasavvuru üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Hanefî usûlünün kurucu isimlerinden Debûsî'nin yaptığı akıl tanımı, Serahsî ve Pezdevî tarafından revize edilerek benimsenmiş ve bu haliyle Hanefî literatürünü etkilemiştir. Sonraki dönem Hanefî âlimleri, filozoflar tarafından geliştirilen dört mertebeli akıl anlayışı ile ilk devir Hanefî usulcülerinin akıl tasavvurunu birleştirerek fıkıh usulü tarihinde önemli bir sentez gerçekleştirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Akıl, akıl mertebeleri, mükellefiyet, akıl bi'l-meleke, Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Sadruşşeria.

Abstract

The ideas about intellect developed by the Muslim theologians (mutakallimun), philosophers and the Sufis had an impact on the conception of Hanafite legal theorists of the intellect. The definition of the intellect ('aql) put forth by one of the early founding figures of Hanafi legal theory (usul al-fiqh), Abu Zayd ad-Dabusi was adopted and advanced by two classical authorities of this tradition, namely as-Sarakhsi and al-Pazdawi. Their formulation of the definition of intellect heavily affected post-classical Hanafi ideas as presented in the genre of usul al-fiqh. The scholars who came after as-Sarakhsi and al-Pazdawi however made a synthesis between the idea of the stages of intellect as developed by the Muslim philosophical tradition and the definition of intellect by the classical Hanafi legal theorists.

Key Words: Intellect, stages of intellect, obligation, intellect in habitu, Dabusi, Sarakhsi, Pazdawi, Sadr al-Shari'a.

Giriş

Akıl İslâm düşünce tarihinde yoğun bir şekilde incelenen ve tartışılan kavramlar arasında yer alır. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel nitelik olarak aklın neyi ne kadar idrak edebileceği ve zihinle dış dünya arasındaki ilişki, bütün bir teorik düşüncenin zeminini oluşturan en temel konular arasındadır. İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda, akılla ilgili felsefe ve kelâm sahaslarındaki düşünce ve tartışmalar, nasları anlama ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemini gaye edinen fıkıh usulü literatürünün özellikle muahhar dönemdeki örneklerinde, bilhassa akılla yakından alakalı hüsn-kubh, mükellefiyet, rivayeti kabul edilen

* Bu makaledeki katkılarından dolayı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu, Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. Murteza Bedir, Maşuk Yamaç ve Necmettin Kızılkaya'ya müteşekkirim.

** İslâm Hukuku, İSAR.

râvînin şartı gibi bahislerde dikkate alınmıştır.

Bu makalede Hanefî usûl literatüründe genellikle ehliyet ile râvînin şartları başlıkları altında tarif ve analiz edilen akıl kavramı ve bu kavramın teklifle olan ilişkisi araştırılacaktır. Akıl kavramı öncelikle İslâm düşüncesindeki genel bağlamında ele alınacak, bu çerçevede filozofların akıl anlayışları ve onların geliştirdiği kavramsal çerçeve –konumuz bağlamında bilhassa dört mertebeli akıl anlayışı-, fıkıh usûlcülerinin teklifin temeli olarak akıl anlayışlarına etkisi ölçüsünde incelenecektir. Daha sonra mütekaddimîn dönem Hanefî usûlcüleri Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin akıl anlayışları analiz edilecektir. Çalışmanın son bölümünde ise Sadruşşeria'dan itibaren müteahhirîn Hanefî usûlcülerin akıl analizleri ve felsefî akıl taksimini fıkıh usûlüne dahil etmeleri süreci ele alınacaktır. Kelâm ilminin olduğu kadar fıkıh usûlünün de en temel problemlerinden biri olan hüsn-kubh meselesi ve bu meseleyle yakından ilişkili olan aklın hüküm/şer'î hukuk üretimindeki rolü meselelerine ise, zikredilen bahislerle ilgisi nispetinde temas edilecektir.

I. Genel Olarak Akıl Kavramı ve Felsefede Akıl Mertebeleri

1) Kavramsal Analiz ve Belli Başlı Akıl Tarifleri

Aklın sözlük anlamı tutmak, men etmek, alıkoymaktır. Akla bu isim, sahibini iyi olmayan şeylerden alıkoyması sebebiyle verilmiştir. İlim/bilgi elde etmeye elverişli olan kuvveye akıl denildiği gibi, sözü edilen kuvveden istifadeyle elde edilen ilmin kendisine de akıl denilir.¹

Aklın insanın yaratılışıyla birlikte var olan ve yaşadıkça gelişip olgunlaşan yönlerini ikili bir tasnifle benimsemek, mütekaddimîn dönemi edebiyat, tarih ve ahlâk literatürünün genel yönelimini ifade eder. Aklın insanla birlikte doğan ve tamamen vehbî olan yönü garîzî, matbû', mevhûb; bunun işlenerek, yaşanıp tecrübe edilerek geliştirilen yönü de tecrübî, mesmû', müstefad² sözcükleriyle isimlendirilmiştir.³ Hz. Ali'ye atfedilen şu mısralarda aklın bu iki anlamına işaret

¹ Ragıb İsfahani, *Müfredat* (nşr. Safvan Adnan Davudî, Dimaşk-Beyrut 1997), s. 577. Aklın lügavî anlam haritası ve erken dönem âlimlerinin akıl tarifleri hakkında bir çalışma için bk. Ayhan Tekineş, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Divân İlmî Araştırmalar*, sy. 10 (İstanbul 2001/1), s. 199-214.

² Buradaki müstefad teriminin, filozofların taksimindeki dördüncü mertebeye tekabül eden müstefad akılla bir ilgisi bulunmadığına dikkat edilmelidir.

³ İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu'l-Ferîd* (nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin, Beyrut 2003), II, 93, 98; Ragıb İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şerîa* (nşr. Mahmud Beycu, Dimaşk 2001), s. 98 (İsfahânî tecrübî akıl için 'müstefâd' terimini kullanmaktadır); Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (nşr. Yasin Muhammed es-Sevvâs, Beyrut 1995), 12 vd.; İbşihî, *el-Müstatraf fi Külli Fennin Müztataraf* (Beyrut 1991), s. 27. İbn Haldun'un akl-ı temyîzî, akl-ı tecrübî ve akl-ı nazarî şeklindeki üçlü akıl taksimi, iki farklı akıl taksiminin mezcedilmesinden meydana gelmiş gibi durmaktadır: İbn Haldun, *Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi, Kahire 2006), III, 916-917.

edilir:

İki çeşit akıl gördüm / Biri matbû' biri mesmû'
Mesmû' olan fayda vermez / Matbû' akıl olmayınca
Nasil güneş fayda vermez / Gözde ışık olmayınca⁴

Buna göre İslâm kültüründe matbû' – mesmû' akıl ayrımının yazılı menşeinin Hz. Ali olduğu söylenebilir de, Râgıb İsfahânî Kur'an'da Allah'ın kâfirleri akılsızlıkla zemmettiği her âyetin mesmû', akılsızlık sebebiyle kuldan teklifin kaldırıldığı her yerde ise matbû' akla işaret ettiğini söylemek suretiyle bu ikili ayrımın kökenini ilâhî vahiyde bulduğunu ihsas etmektedir. Yine İsfahânî'ye göre "Allah akıldan daha değerli bir şey yaratmamıştır." ve "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır." gibi rivayetlerde matbû' akıl kastedilir. "Hiç kimse kendisini bir hidayete eriştiren veya bir fenalıktan alıkoyan bir akıldan daha üstün bir şey kesbetmemiştir." gibi ifadeler de mesmû' akla işaret eder. Ankebut suresinin "Onu ancak âlimler akleder" meallî 43. âyetinde kastedilen de sonradan kazanılan bu mesmû' akıldır.⁵

Bu ikili tasnife göre aklın garîzî/matbû' olan menşei, insan fıtratına bir tabiat olarak yerleştirilmiştir. Aklı bu temel düşünceye göre tarif eden önemli düşünür ve âlimlerden birisi Hâris el-Muhâsibî'dir. Akılla ilgili ilk müstakil çalışmalardan birinin sahibi olan Muhâsibî'ye göre akıl, Allah tarafından insanların çoğunun fıtratına yerleştirdiği öyle bir garîzedir (tabiat) ki, insanlar bu garîzeyi birbirlerinden öğrenmedikleri gibi, kendi kendilerine duyu organları vasıtasıyla da elde ediyor değildirler.⁶ Gazzâlî Muhâsibî'nin bu tarifini açıklarken şöyle der: "Hayat nasıl cismi ihtiyârî hareketlere ve hissî idraklere elverişli hale getiren bir garîze ise, akıl da bazı canlıları nazarî bilgiler edinmeye elverişli kılan bir garîzedir."⁷

Mâverî'nin şu cümleleri, mütekaddimîn Hanefî âlimlerin ileride değineceğimiz düşünceleriyle paralellik arzetmesi ve garîzî-tecrübî (veya diğer terimlerle matbû'-mesmû') akıl ayrımını mükellefiyet esasına göre açıklaması bakımından önemlidir: "Garîzî [akıl] hakîkî akıldır; bu aklın, mükellefiyetin (teklîf) taalluk ettiği bir sınırı vardır ki bu sınırı ne aşar, ne de bundan geri kalır. İnsan bu akıl ile diğer canlılardan temayüz eder. Bu, insanda tamam olduğunda ona akıllı (âkil) denir..."⁸ Buna göre, insana doğuştan bahşedilen garîzî aklın -herhangi bir anormallik olmadığı takdirde- varıp ulaşacağı belirli ve değişmez bir sınırı vardır ki, mükellefiyet bu noktaya ilişkilidir ve insana akıllı denilmesi de aklın bu sınıra

⁴ Ragıb İsfahani, *Müfredat*, s. 577.

⁵ Ragıb İsfahani, *Müfredat*, s. 577-578; a.mlf., *Zevâi*, s. 98; Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire 1996), IV, 85.

⁶ Hâris el-Muhâsibî, *Kitâb Mâiyyeti'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfî'n-Nâs fihi* (el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân içinde, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1982), s. 201-202.

⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Dârü'l-Hayr, 1997), I, 111.

⁸ Mâverî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, s. 13.

varmasıyla mümkündür. “Mükteseb akla gelince, garîzî aklın neticesidir. Mükteseb akıl marifetin gayesi, siyasetin doğrusu, fikrin isabetidir. Bunun bir sınırı yoktur, çünkü kullanıldıkça çoğalır, ihmal edildikçe azalır.”⁹

Akıl gibi tesiri aşikâr olduğu kadar mahiyeti muğlak bir kavramın hakikatini künhüyle ortaya koyacak bir tarif yapmanın güçlüğü ve belki imkânsızlığı sıkça dile getirilmiş bir husustur. Bu güçlüğü bertaraf etmek için genellikle akıl, cins ve faslının belirlenmesini gerektiren ‘had’ şeklinde değil, ama gördüğü işlevlere işaret edecek şekilde ‘resm’ ile tarif edilmiştir. Bu durumun temsil edici bir örneği Mâverdi’nin şu tarifinde görülür: “Akıl ile şeylerin hakikatleri bilinir ve hasenât ile seyiyât arası ayırt edilir.”¹⁰

Aklın sözlük anlamıyla yakından irtibatlı bir anlamı ahlakî bir karakter taşıyor ve bu mânaca akıl insanı kendisine yaraşmayan davranışlardan alıkoyan yetiyi ifade eder.¹¹ Muhâsibî’ye göre insanlar kendilerine yararlı ve zararlı olan şeyleri akıl garîzesi sayesinde idrak ederler. Aklı kalp ve uzuvlardan sâdır olan ameller dışında değerlendirebileceğimiz hiçbir ölçüt yoktur. İnsan dünyası için zararlı olsa da âhireti için faydalı olan bir iş yaptığında akıllı olarak nitelenmeye devam eder, fakat dünyevî menfaati için âhiretine zarar veren bir davranış işlerse, bu zarar nispetinde aklen noksan olduğu kabul edilir. Akıl bilgiden farklıdır; akıl bilgi değil bilginin kaynağıdır.¹²

Fârâbî akılla ilgili risalesinde halka göre aklın anlamlarını araştırırken, halkın kimi zaman iyiyi kötüyü ayırmaksızın menfaatini elde etme yollarını iyi bilen kişilere akıllı dediğini, kimi zaman ise dinin ahlakî gerekliliklerini takip etmedikleri için böylelerini akıllı değil de kurnaz gibi kelimelerle nitelendirdiklerini belirtir.¹³ Gazzâlî de halka göre aklın anlamlarından birinin iyi ve kötü şeyler arasını temyiz edebilen kuvve olduğu tespitinde bulunur.¹⁴ Mâverdi’ye göre aklın mukabilleri hevâ ve cehâlettir. O akıllı bir nevi bilgi olarak kabul ettiği için¹⁵, akıllı ile câhil birbiriyle zıt kişilik tiplerini temsil eder. Hevâ aklın zıddı olduğu

⁹ *a.g.e.*, s. 16.

¹⁰ *a.g.e.*, s. 12.

¹¹ Ebu Hilâl Askerî, *el-Furûk* (nşr. Ahmed Selim Hımsî, ty. yy.), s. 89-90.

¹² Hâris Muhâsibî, *Akl*, s. 201-205. İnsan, herkese fitrî olarak bahşedilen bu umumî akıldan başka, ilim ve amel yoluyla kendini geliştirir, Allah’ın âyetlerini gözetip anlamaya çalışır, O’nun azametini düşünür, ikab ve sevabını, celâl ve heybetini idrak için gayret eder, O’ndan sakınır ve O’nu arzularsa, Muhâsibî’ye göre Allah tarafından kendisine başka türlü bir akıl açılır (*el-akl ‘amillâh*); a.mlf, 210-211.

¹³ Fârâbî, “Aklın Anlamları” (*Risâle fî Me’ânî’l-Akl* çevirisi), Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul 2008) içerisinde, s. 127-128.

¹⁴ Gazzâlî, *Mî’yârü’l-İlm* (neşr ve şerh: Ahmed Şemseddin, Beyrut 1990), s. 276.

¹⁵ Mâverdi, *Edebü’l-Dünyâ ve’l-Dîn*, 13-15.

için akıllı olan insan, hevasına uymaz.¹⁶

Eş'arî ve Bâkılânî ile müteahhirîn kelâmcıların akıl anlayışları arasında önemli bir farklılıktan söz etmek mümkündür. Ebu'l-Hasen Eş'arî'ye atfedilen tarife göre akıl bazı zarûrileri bilmektir.¹⁷ Eş'arî'nin tarifinin bir açıklaması olarak düşünülebilecek bir tarif de Bakılânî'ye aittir. Ona göre akıl zorunlu olanların zorunlu oluşunu, imkânsız olanların imkânsızlığını ve âdetlerin cereyan etmesiyle hâsıl olan şeyleri bilmektir.

Aklın bilgiden başka bir şey olmadığı delillendirilirken, eğer böyle kabul edilmezse bu ikisinin ayrılabileceğini tasavvur etmenin mümkün olacağını ileri sürülür. Yani hiçbir bilgisi olmayan akıllıyı ve akı olmayan bilgiliyi düşünmek imkânsızdır. Bununla birlikte akıl nazarîleri bilmek değildir, zira nazarîleri bilmek olgun aklın varlığına bağlıdır. Ayrıca akıl zarûrilerin tamamını bilmek de değildir.

Aklı bilgiyle özdeşleştiren bu tasavvur Gazzâlî ile muahhar kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî aklın mahiyeti ve tarifinde görüş ayrılığı bulunduğunu ve bu terime dört anlam yüklendiğini kaydeder. Bu anlamlardan birincisi, Muhâsibî'nin tarif ettiği anlamda, insanı diğer canlılardan ayıran, onu nazarî bilgileri öğrenmeye ve düşünceye dayalı ince işleri yapabilmeye ehil kılan garîzedir. Bu anlamda akıl sanki kalbe atılmış bir nur olup eşyanın idraki bununla mümkün olur. İnsanın öğrendiği bütün bilgilerin temeli bu garîzedir. İkinci anlama göre akıl –Eş'arî ve Bâkılânî'nin tarif ettikleri anlamda– zarûrî bilgilerdir. Gazzâlî esasen bu anlayışı yanlış bulmaz ve zahiren buna akıl denebileceğini belirtir, fakat birinci anlamdaki garîzenin mevcudiyetini kabul etmek şartıyla. Eğer insanın doğasına yerleştirilen bir akıl tasavvuru kabul edilmez ve akıl namına yalnız bu zarûrî bilgiler kabul edilirse, böyle bir anlayışın yanlışlığında şüphe yoktur. Üçüncü anlamda akıl, yaşadıkça, tecrübeyle kazanılan bilgiler toplamıdır. Dördüncü anlam ise, doğuştan bahşedilen garîzedeki imkânların geliştirilerek, insanın işlerin sonuçlarını (avâkıb) önceden anlayabilecek, öte âleme yönelik bir nazarla nefsin peşin zevk ve arzularını bastıracak bir kerteğe ulaşmasıdır. Birinci anlam temeldir, ikinci anlam bu temelin en yakın fer'idir, üçüncüsü ilk ikisinin

¹⁶ a.g.e., s. 33. Aklın ahlâkî niteliğine ve takvadan ayrılmazlığına dair tarif ve rivayetler için bkz: Ragıb İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şuarâ ve'l-Bülegâ* (nşr. Riyad Abdülhamid Murad, Beyrut 2006), I, 17 vd.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1986, s. 31-32'den naklen Hatice Toksöz, "Osmanlı'nın Klasik Döneminde Akıl Telakkileri", *SDÜİFD*, sy. 23 (2009/2), s. 58. Eş'arî *Makâlât*'ında benzer bir görüşü Ebu'l-Hüzeyl Allâfa şöyle nispet etmektedir: "İnsanlar bilûğ hakkında görüş ayrılığına düştüler. Bazıları şöyle dediler: Bilûğ ancak aklın kemâle ermesiyle olur. Ve akı tavsif ederek şöyle dediler: Zorunlu bilgi akıl kapsamındadır; insan bu zorunlu bilgi sayesinde kendisiyle eşeği, gökle yeri ve benzerlerini birbirinden ayırabilir. Bilgi kesbetme kuvvesi de akıl kapsamındadır. Ve zannettiler ki akıl duyudan ibarettir, buna aklediyen anlamında akıl diyoruz dediler. Bu Ebu'l-Hüzeyl'in görüşüdür." Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (nşr. Helmut Ritter, Beyrut 2005), s. 480.

sonucudur, dördüncüsü ise nihâî meyve ve en yüksek gayedir. İlk iki anlamda akıl yaratılışla, son ikisi kazanarak elde edilir.¹⁸

Gazzâlî bir başka yerde de aklın muhtelif anlamları arasında bilhassa ikisinin önemli olduğuna dikkat çeker:

“Birincisi: Akıl dendiğinde kimi zaman şeylerin hakikatlerini bilmek kastedilir, dolayısıyla burada akıl, mahalli kalp olan ilim sıfatından ibaret olmuş olur. İkincisi: Akıl dendiğinde kimi zaman da bilgileri idrak edici olan özellik kastedilir ki bu durumda kalp ile, yani o latife ile eşanlamlı olmuş olur.”¹⁹

Gazzâlî kalp, ruh, akıl ve nefis lafızlarının, tek bir hakikatin farklı itibarlara göre verilmiş isimlerinden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Bu hakikat de Rabbânî, rûhânî bir latife olup insanı insan yapan özden ibarettir. İnsanın bilen ve idrak eden, İlâhî teklife muhatap olan tarafı budur. Bu müşterek anlam dışında, bu dört lafızdan herbirinin kendine mahsus birer anlamı da vardır ki bunlar da sırasıyla cismânî kalp, yaşamın kaynağı olan hayvânî ruh, zorunlu bilgiler ve şehvet ile öfke kuvvelerinin ilkesidir.²⁰

İcî ve Cürçânî'nin benimsedikleri anlaşılabilir ifadelerle aktardıkları tarife göre Fahreddin Râzî, Gazzâlî'nin yaklaşımına uygun bir şekilde, aklın, duyu araçlarının sağlıklı olması halinde zarûrîlerin bilgisine ulaştırılan bir garîze olduğunu kabul etmektedir. Bu tarife göre akıl, insan doğasına yerleştirilmiş olan, zarûrîlerin bilgisinden farklı ve bu bilgiyi önceleyen bir niteliktir.²¹

Akıl –konumuzla ilgisi olmayan kozmolojik akıllar (sudur teorisinin on akılı) bir yana- kimi düşünürlerce kendi başına bağımsız bir varlık olan bir cevher, bazılarınca ise bir cevher üzerinde faaliyet gösteren bir araz olarak telakki edilmiştir. Akıllı cevher olarak kabul edenler aslında akılı, bir itibarla nefis-i nâtika ile özdeş kabul etmektedirler. Buna göre akıl, belirli bir yönelime göre etkinlikte bulunması bakımından insan nefisinden ibarettir. Aklın cevher olmadığını savunanlardan bazıları, akıl ile aklın bildiklerini, yani akledilen şeyleri bir anlamda özdeşleştirerek, aklın bilgi –genelde zaruri bilgi- olduğunu savunurlar.

Felsefî ve kelâmî düzlemde aklın mahiyetine ilişkin görüş ve tarifler, şu üç temel anlayışa indirgenebilir: 1. Akıl ile insanî ruh (nefis-i nâtika) farklı itibarlarla aynı şeyden ibarettir; nefis-i nâtika bilmeye ve düşünmeye yöneldiğinde akıl adını

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111-112.

¹⁹ *a.g.e.*, III, 114.

²⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 113-115. Ebü'l-Berekât Bağdâdî de konuyla ilgili benzer şeyler söylemektedir: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî: *Sahihi Edilleti'n-Nakl fi Mahiyeti'l-Akl*, (nşr. Ahmed et-Tayyib, *Annales Islamologiques*, Kahire 1980), s. 145; (çev. Ferruh Özpilavcı), *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 2 (2010), s. 258-259.

²¹ Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsüd* (İstanbul 1277), I, 174; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Mısır 1907), VI, 46-49.

alır. Filozofların geneli ile müteahhirîn Maturidî ve Eş'arîlerin bir bölümünün bu kanaatte olduğunu söylemek mümkündür. 2. Akıl nefs-i nâtıkanın kendisi değil, ama onun bir kuvvesidir. Mutezilî ve Maturidî kelamcılarının büyük bölümü bu görüştedir. 3. Akıl, bilip idrak ettiği bilgilerden, zorunlu bilgilerin toplamından ibarettir. Eş'arî, Bâkılânî, Mâverdî ve Kadî Abdülcebbar gibi âlimlerin bu görüşte olduğu söylenebilir.²²

2) Felsefe ve Kelâmda Dört Mertebeli Akıl Anlayışı

Filozofların akıl kavramı etrafındaki analizleri, insan nefsinin (nefs-i nâtıka) anlama çabasının bir parçasıdır. Nefsin bilme ve anlama aracı olan aklın mahiyetini bilmek ise, insanın neyi ne kadar bilebileceğini de bilmek anlamını taşır ve bu bakımdan aklın niteliği ve mertebelenişi, insan ile eşyanın hakikatinin bilgisi arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Bu bakımdan akıl, *De Anima*'dan başlayan bir gelenekle, filozofların nefs hakkındaki müstakil eserlerinde, fizyolojik ve psikolojik temelleriyle ele alınır. Aklı mertebeli bir hiyerarşi içerisinde tasavvur etmeyi ise, bütün bir klasik felsefî düşünme tarzına hakim olan kapalılıktan açıklığa, kuvveden fiile, noksanlıktan kemâle yönelik temayülünün bir tezahürü olarak düşünmek mümkündür.

Fahreddin Râzî ve ondan sonra yaşayan filozof, kelâmcı ve usûlcülerin nefis ve akıl anlayışlarında en çok etkili olan düşünürün İbn Sina olduğunu ve ayrıca dörtlü akıl tasnifinin de nihâî şeklini bu filozofta bulduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla İbn Sina'da aklın mertebeleri meselesini geniş bir şekilde ele almak, fakat bundan evvel İbn Sina öncesi filozofların konuyla ilgili yaklaşımlarına kısaca göz atmak gerekmektedir.

Aristo *De Anima* adlı eserinde akli pasif ve aktif, veya başka terimlerle bil-kuvve akıl ve faal akıl olmak üzere iki kategoride inceler. Pasif akıl akledilirleri kavramaya kabiliyetli olmakla birlikte kendinde belirlenimsiz, üzerinde yazı bulunmayan boş bir tahta veya ilk madde (heyûlâ) gibidir. Pasif akli fiil haline getirecek, bilgiyi meydana getirecek bir ilkeye ihtiyaç vardır ki bu da faal akıldır. Aristo'nun faal akıldan ne kastettiği üzerinde birçok farklı fikir ileri sürülmüştür.²³ Aristo yorumcularından İskender Afrodisî (Alexander Aphrodisias), akıl

²² Kelâm âlimlerinin akıl tarif ve anlayışları konusunda geniş bilgi için bk. Cürçânî, *Tarifat* ve Tehânevî, *Keşşâf*, "Akıl" maddeleri; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" (Kelâm), *DİA*, II, 242-246; Fonsgrive, Georges L., *İlmünnefs* (trc. Bâbânzâde Ahmed Naim), İstanbul 1332, s. 356-359 (Ahmed Naim'in dipnotu); İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul 2001, s. 139-141.

²³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. David Ross, *Aristoteles* (çev. A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Kavasoğlu ve Z. Kurtoğlu, İstanbul, 2002), 176-181; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (Oxford UP, 1992), 3-4; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1993), VI, 315 vd; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi III: Aristoteles* (İstanbul 2009), 223-224.

hakkındaki risalesinde akılı heyûlânî akıl (intellectus metarialis), meleke halindeki akıl (intellectus qui habet habitum) ve faal akıl (intellectus agens) olmak üzere üç kategoride ele alır ve faal akılı insan dışında, insanın akletmesine tesir eden, onu kuvveden fiile çıkaran bir anlamda yorumlar.²⁴

Kindî ise akıl hakkındaki risalesinde Aristo'ya nisbet ettiği akıl tasnifinde, insan nefsiyle doğrudan alakası olmayan faal akıl dışında beşerî plandaki akılları nefste güç halinde (bilkuvve) bulunan akıl, müstefad akıl ve beyânî/zâhir akıl olmak üzere üç kategoride inceler.²⁵ Fârâbî'nin üçlü akıl tasnifi de faal akıl haricinde bilkuvve (heyûlânî), bilfiil ve müstefad akıl mertebelerini içerir.²⁶ Kindî ve Fârâbî, İskender'in faal aklın dışarı kaynaklı oluşuna işaret etmek için kullandığı "müstefad"²⁷ terimini insânî aklın bir mertebesi olarak yorumlamışlar, İbn Sina da bu yorumu geliştirmiştir.

İbn Sina beşerî akılları üç yerine dört mertebeye taksim etmiş ve bunların teorik ifadelendirilişine nihâî formunu vermiştir. eş-Şeyhu'r-reis, nefs-i nâtikanın temel iki kuvvesini kuvve-i âmîle ile kuvve-i âlîme olarak tespit ettikten sonra, bu her iki kuvvete kimi zaman isimde ortaklık veya benzerlik sebebiyle 'akıl' da denildiğini kaydeder.²⁸ Bu iki kuvve, nefsin sırayla aşağısı ve yukarıyla olan münasebetlerini düzenler. Amelî kuvvet, nefsin aşağısı sayılan bedenle alakalı hususlara ve onu idare etmeye yöneliktir. Nazarî kuvvet ise, nefsin yukarısında bulunan yüksek ilkelerden, ezcümle faal akıldan gelen feyz ve ilhama açık olup buradan feyezân eden ilimlerle hakikatin bilgisini elde edebilir. Şu halde nefsin aşağı cihetle olan ilişkilerinden ahlâk, yukarı cihetle olan ilişkilerinden ise bilgiler (ulûm) doğar.²⁹

İbn Sina "kuvvet" in üç anlama geldiğini belirtmektedir: Birinci anlama göre kuvvet, kendisinden henüz hiçbir fiil çıkmamış mutlak istidada denir; küçük çocuğun yazı yazmaya olan istidadı böyledir. İkinci anlamdaki kuvvet ise, sözü edilen istidat hakkında söylenmekle ve yine ortada bir fiil bulunmamakla birlikte, burada gerektiğinde vasıtasız olarak fiili iktisap etme imkânı bulunmaktadır.

²⁴ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl" (Felsefe), *DİA*, II, 239-241; İskender Afrodisî, *Makâletü'l-İskender el-Efrûdîsî fi'l-Akl alâ Re'yi Aristâtâlis* (trc. İshak b. Huneyn), Abdurrahman Bedevî, *Şurûh alâ Aristo Mefkûde fi'l-Yunânîyye ve Resâil Uhrâ* içinde, Beyrut, 1971, s. 31 vd. Aristo şarihlerine ve bilhassa İskender Afrodisî'ye göre akıl mertebeleri konusunda toparlayıcı bir anlatım için bk. Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 5, sayı 2 (2010), s. 75-82.

²⁵ Kindî, *Felsefî Risaleler* (çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002), 259-261.

²⁶ Fârâbî, *Aklın Anlamları (Risâle fî Meânî'l-Akl)* (çev. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, s. 130-136; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, XII, 152.

²⁷ İskender Afrodisî, *Makâle fi'l-Akl*, s. 34 vd.

²⁸ İbn Sina sonrası müellifleri tarafından da nefsin bu iki kuvvesine akıl denildiği belirtilir: Kadı Mîr (Hüseyn b. Muîn Meybüdi), *Şerh Hidâyeti'l-Hikme* (İstanbul, 1263), 63.

²⁹ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, (nşr: Georges Anawati-Said Zayid, Kahire, 1975), 36-39.

Kalemi, yazı gereçlerini ve harfleri bilen çocuğun yazmaya karşı istidadı böyledir. Üçüncü anlamda kuvvet, mezkur istidad âlet (araç) bakımından itmam edilmiş, iktisaba gerek olmaksızın istenildiği zaman ilgili fiil yapılabilecek duruma gelmiş olup bu şekilde kâmil mânada zuhur etmiş olan istidada denilir. Bu üçüncü mânadaki istidada misal, sanatında kemâl seviyeye varmış kâtibin, yazı yazmadığı esnada yazmaya karşı olan kuvvetidir. Birinci mânadaki kuvvete mutlak ve heyûlânî kuvvet, ikinciye mümkün kuvvet, üçüncüsüne ise kuvvetin kemâli denilir.³⁰

İbn Sina, İskender Afrodisî ve Fârâbî'den intikal eden üçlü tasnifi geliştirip bunu dördümlü bir taksim haline getirmiş, ilgili kavramları daha ayrıntılı ve incelikli bir analize tâbi tutmuştur. İbn Sina'nın konuyla ilgili bir başka katkısı ise, akıl bi'l-meleke mertebesinin çok geniş bir akletme sahasını kuşattığına işaret etmesi ve peygamberlerin doğrudan vahiy alabilme durumunu ifade için de "kudsî akıl" terimini kazandırmasıdır. Ona göre sezginin (hads) en üst derecesinde bulunan bu seçkin insanlar, akıl bi'l-meleke cinsinden olan kudsî akla sahiptirler.³¹ İbn Sina'nın dördümlü akıl tasnifi ve bu mertebelere dair açıklamaları, bu haliyle kendisinden sonrası için belirleyici olmuştur:

"Şu halde nazarî kuvvetin, daha önce zikrettiğimiz mücerred suretlere olan nispeti, kimi zaman mutlak kuvvet vesilesiyle olan bir nispettir. Bu da, nefse ait bu kuvvetin o vakte dek kendisiyle ilgili kemâlden hiçbir şey kabul etmemiş olması esnasındaki halidir. [Bu kuvvet] bu vakitte **heyûlânî akıl** diye isimlendirilir. Heyûlânî akıl diye isimlendirilen bu kuvvet, insan nev'ine mensup her şahısta mevcuttur. Bunun heyûlânî diye isimlendirilmesinin sebebi, zatı itibarıyla suretlerden herhangi bir suretin sahibi olmayıp her suret için vaz'edilmiş olan İlk Heyûlânî'nin istidadına teşbih edilmesidir.

[Nazarî kuvvetin, mücerred suretlere nispeti] kimi zaman da mümkün kuvvet ile olur. Bu da, heyûlânî kuvvette, kendisinden ve kendisi vasıtasıyla ikincil akledilirler-e ulaşılan birincil akledilirlerin hâsıl olmasıdır. Birincil akledilirlerden kastım, kendilerine tasdik iktisab yoluyla olmadığı ve de onları tasdik eden kişinin herhangi bir vakitte bu tasdikten hâli kalınabileceğinin caiz olduğunu düşünemediği öncüllerdir. Bu öncüller bütünüün parçadan büyük olduğu, bir şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit olduğu hakkındaki inancımız gibi şeylerdir. Heyûlânî akıldaki bu tip öncüller hâsıl olmaya devam ettikçe onda, henüz bu kadarıyla bilfiil bir mâna oluşur, bu da **bi'l-meleke akıl** olarak isimlendirilir. Bunun, birincisine kıyasla **bi'l-fiil akıl** olarak da isimlendirilmesi caizdir. Zira birinci kuvvetin bilfiil bir şeyi akletmesi mümkün değildir. Bunun ise, öncülleri elde ettiğinde bilfiil bunlar üzerinde inceleme yapmak suretiyle akletmesi mümkündür.

[Nazarî kuvvetin, mücerred suretlere nispeti] kimi zaman da kemâl kuvveti ile olur. Bunda da birincil akledilirlerden sonra iktisab edilmiş ma'kul suretler hâsıl

³⁰ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, 39.

³¹ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, (İstanbul 2008), 179-180.

olmaktadır, ancak bu ma'kul suretleri artık araştırması gerekmez, zira bunlar gerektiğinde bilfiil başvurulabilir durumdadır. Hatta bu suretler bu kuvvetin yanında depolanmış gibi olup ne zaman istese bunları bilfiil mütalaa ve akleder ve akletmiş olduğunu da akleder. Buna **bi'l-fiil akıl** denilmektedir, zira bu akıl ne zaman istese, iktisab etme külfeti olmaksızın akledilebilmektedir. Kendisinden sonraki akla kıyasla buna **bi'l-kuvve akıl** da denilmesi caizdir.

[Nazarî kuvvetin, mücerred suretlere nispeti] kimi zaman da mutlak fiil ile olur. Bu da, akledilen suretin kendisinde hazır olması yoluyla mümkündür. [Bu mertebedeki akıl] akledilir sureti bilfiil mütalaa ve bilfiil akleder, ve aklettiğini de bilfiil akleder. Bu vaziyette kendisinde hasıl olan şeye **müstefad akıl** denilir. Bunun müstefad akıl olarak isimlendirilişinin sebebi, ileride açıklanacağı üzere, şudur: Bilkuvve aklın fiile geçmesi, daima bilfiil durumda olan bir akıl sebebiyledir. Dolayısıyla bilkuvve akıl, bu sözünü ettiğimiz bilfiil akılla herhangi bir çeşit irtibat (ittisal) kurduğu zaman, o bilkuvve akılda bazı suretler yansır ki bu suretler dışarıdan istifadeyle elde edilmiş (müstefâd) durumdadır.”³²

İbn Sina'ya göre derece derece yetkinliğe doğru ilerleyen aklın bu dört mertebesinden önceki sonrakine “hizmet”, sonraki ise öncekine “riyaset” etmektedir. Diğer bütün akıl mertebeleri, en yüce gaye olan akl-ı müstefâda hizmet ve o da diğerlerine riyaset eder. Amelî akıl da bütün mertebeleriyle nazarî akla hizmet etmektedir. Zira nefsin bedenle ilişkisinin bütün amacı nazarî aklın tekâmîli, tezkियesi ve tathîri içindir ve amelî akıl da nefisle beden arasındaki bu alâkanın yöneticisidir (müdebbir).

Müstefâd akıl mertebesine varan bir insan nefsi, kendi cinsinin (canlı) ve nev'inin (insan) en üstün seviyesine varmış olup bu vaziyetteki insânî kuvvet, bütün varlıkların ilk ilkelerine benzer hale gelmiştir.³³ Şu halde akıl mertebelerinin sonuncusu olan müstefad akıl, insanlık sıfatının kâmil mânada tecelli ettiği bir durum olarak kabul edilmiştir. Bundan önceki üç meretebe, bu sonuncu kemâl mertebesine nazaran birer hazırlık niteliğindeki duraklardan, istidadlardan ibarettir.³⁴

Akl mertebeleri dediğimiz aklın bu dört durumu, birçok düşünürre göre, in-

³² İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s. 39-40.

³³ İbn Sina, *Şifâ (Nefs)*, s. 40. Nazarî aklın mertebeleri hususunda *Şifâ*'dakine benzer ifadeler için bk. İbn Sina, *en-Necât* (nşr. Muhammed Takî Dâniş Pejve, Tahran 1379), s. 333-336; bu açıklamaların özeti için bk. İbn Sina, *Uyûni'l-Hikme* (nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâil İbn Sina I* içinde, Ankara 1953), s. 37.

³⁴ Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1199. Seyyid Şerif Cürçânî'nin, akl-ı müstefad'ın genellikle benimsenip tekrar edilegelen tarifile ilgili bir eleştirisi bulunmaktadır: “Müstefad, nefsin idrak etmiş olduğu bütün nazarîleri, kendisinden hiçbir şey gaib olmayacak bir tarzda müşahede eder vaziyette olmasıdır’ diyen için, bu dünyada ve hatta dâr-ı kararda akl-ı müstefad ehli insan bulunamaması gerekir. Ancak beden örtüsünden ve alâkalarından tamamen sıyrılmış bazı zevatın, çakan şimşekler misali bu mânadan birtakım pırıltılara sahip olması mümkündür.” (Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr*, 14-15; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 45-46).

sanî nefsin öğrenme ve bilme açısından gelişim durumlarının ifadesinden ibarettir. Yani akıl gerek nefis ile aynı mefhumun farklı itibarlara göre iki ayrı ifadesi olarak görülsün, gerek nefsin bir kuvvesi olarak kabul edilsin, her halükârda akıl mertebelerinin, nefsin bilgiye konu olan şeyler karşısındaki, veya bir başka ifadeyle akletme eylemine göre farklı durumlarından ibaret olduğunu kabul etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla akıl mertebeleri, akletme eyleminin mertebeleri anlamına gelmektedir. Nitekim Fahreddin Râzî'nin bu meseleyi zikrederken kullandığı “Merâtibü'n-nüfus fi'l-maârif ve'l-ulûm”³⁵ ifadesini ve İcî'nin kullandığı “merâtibü'l-akl” ibaresini Cürçânî'nin “et-taakkul li'n-nefsi'n-nâtıkati'l-insaniyye”³⁶ şeklinde açıkladığını böyle anlayabiliriz.

Seyyid Şerif Cürçânî akıl mertebelerinin akledilirlerle ilişkisini mutlaklaştırmamak ve insanın her bir akledilir karşısındaki akıl mertebesinin farklı olabileceğini kabul etmek gerektiği kanaatindedir: “Bu mertebeler, her bir nazarî bilgi/önermeye kıyasla itibar edilir ve durum [her nazarî hükme nispetle] değişir. Nitekim nefis, bazı nazarîlere nispetle akl-ı heyûlânî mertebesinde, bazılarına nispetle akl bi'l-meleke, bazılarına nispetle akl-ı müstefad, bazılarına nispetle de akl bi'l-fiil mertebesinde olabilir.”³⁷ Mesela heyûlânî akıl mertebesi sözkonusu olduğunda, belirli bir nefis belirli bir vakitte, nazarî bilgilerden muayyen birisinin ilkelerinden tamamen habersiz olabilir. İşte o nefsin o belirli nazarî bilgi karşısındaki durumu heyûlânî akıl diye nitelenir.³⁸

İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ta aklın mertebelerini Şifâ'daki anlatımdan farklı bir üslupla, bu dört mertebeyi Nur Ayeti'nin bir tefsiri olarak takdim eder:

“... Bunların ilki, nefsin ma'kûlâta yönelik istidad kuvvesidir. Bir grup bunu 'akl-ı heyûlânî' diye isimlendirmiştir, ve bu kandil yuvasıdır. Bunu diğer bir kuvve takip eder ki, nefste ilk akledilirler hâsıl olduğunda bu kuvve de vücuda gelir. Ve bu kuvve sayesinde akıl ikinci akledilirleri kesbetmeye hazır hale gelir. Bu kesbediş ya fikir yoluyla olur ki, eğer zayıfsa bu zeytin ağacıdır yahut hads ile olur ki bu eğer diğerinden kuvvetliyse yağdır. Ve [bu ikinci kuvveye] 'akl bi'l-meleke' denir ki fanustur. Bu kuvvenin daha yüce bir dereceye erişeni 'kuvve-i kudsiyye'dir ki neredeyse yağış ışık verecek durumdadır. Bundan sonra nefste bir kuvvet ve bir kemâl vücuda gelir. Kemâl; nefis için bilfiil akledilirin zihinde müşahade edilmiş ve temsil edilmiş şekilde husule gelmesidir ki nur üstüne nurdur. Kuvveye gelince, nefis için akledilirin iktisab edilmiş ve kendisinden fâriğ olunmuş vaziyette husule gelmesidir, tıpkı ne zaman dilese, çabalayıp iktisap etmeye ihtiyacı olmaksızın bir şeyi müşahade eden kimse gibi, ki bu da lambadır. Bu kemâle 'akl-ı müs-

³⁵ *Metâlib*, VII, 279.

³⁶ *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 43.

³⁷ Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr*, s. 14-15; benzer ifadeler için bk. a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 46.

³⁸ Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1197.

tefâd' denir ve bu kuvve 'akl bi'l-fiil' diye isimlendirilir. Melekeyi tam fiile çıkararak ve yine heyûlanî olmaktan melekeye çıkararak akl-ı faal'dir ki ateştir."³⁹

Fahreddin Râzî *İşârât* şerhinde, İbn Sina'nın akl bi'l-melekeyi izah ederken kullandığı kavramlardan hareketle, aklın bu ikinci mertebesinin de kendi içinde dört mertebeye ayrıldığı kanaatine varır. Daha önce de geçtiği gibi, akl bi'l-meleke mertebesinde nefste evvelî (a priori) bilgiler bilfiil hâsıl olur ve nefsin nazârî bilgileri bu a priori bilgiler temelinde iktisab etme melekesi kazandığı kabul edilir.

"Bu mertebeye dört kısım üzeredir. Nitekim sözü edilen evvelî bilgilerden nazârî bilgilere intikal etme istidadı, ya ancak çaba ve taleple olur bu 'fikir'dir. Zira fikrin, hazır olandan hareketle henüz hazırlanmakta olanı elde etmeye yönelik gayret ve azimden başka bir anlamı yoktur. Bu kısım zeytin ağacıdır. İkinci kısım ise, sözünü ettiğimiz [evvelîden nazârîye] intikallerin gayret ve talep olmadan gerçekleşmesidir ki bu da hadsdır. İmdi bu hal çoğalmaya ve eksilmeye kabiliyetlidir ve durumu böyle olan her şeyde iki uç (taraf) ve bir de orta tasavvur edilir. Bahsini etmekte olduğumuz hads'in eksik olan ucu yağdır, ortası akl bi'l-meleke'dir ki fânustur, yüksek olan ucu ise hads kuvvesinin yüceliklere ulaşan kuvvesidir ki bu da kuvve-i kudsiyye'dir ve yağı neredeyse kendi başına aydınlık verecek derecededir."⁴⁰

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Râzî, İbn Sina'nın *İşârât*'taki pasajını, aklın dört mertebesinden ikincisinin de kendi içinde dört mertebeye ayrıldığı şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre nefsin nazârî kuvvesi heyûlanî akıl mertebesini aşır evvelî/ilksel önermeleri bilfiil bilecek ve potansiyel olarak da bunlardan nazârî bilgileri elde edecek seviyeye yükseldiği zaman, bu ameliye sırasıyla fikr, hads, akl bi'l-meleke ve kuvve-i kudsiyye kavramlarıyla ifade edilir. *İşârât*'ın diğer meşhur şârihi Nasîrüddin Tûsî bu yorumu, bazı nüshalarda müstensihlerin sehven koydukları bir vav harfinin sebebiyet verdiği bir yanlışlık olarak değerlendirir, ki ona göre ikinci mertebenin böyle kademelendirilmesi, İbn Sina'nın diğer eserlerince de yanlışlanan bir hüküm ve yorumdur.⁴¹

Fahreddin Râzî en hacimli kelâm eseri olan *el-Metâlibü'l-âliye*'de de akl bi'l-meleke mertebesinin geniş bir akli kabiliyet sahasını kuşattığı düşüncesini başka ifadelerle anlatır. Buna göre kesbî bilgiler ancak bedihî (zarûrî) bilgiler vasıtasıyla elde edilebilir. Akılda öncelikle bu bedihî bilgiler hâsıl olur, sonra insan bunları birbiriyle terkip eder ve bu terkip neticesinde meçhuller malum hale gelir. İnsanlar arasında bu hususlarda iki cihetten farklılıklar söz konusudur. Evvelâ hâsıl

³⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler* (Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli'nin çevirisiyle birlikte, İstanbul, 2005), 113; *el-İşârât ve't-Tenbihât* (nşr. Süleyman Dünya, Beyrut 1992) II, 389-392.

⁴⁰ Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul 1290), s. 233-234.

⁴¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 389-390.

olan zarûrî bilgilerin miktarı insandan insana değişir. İkinci olarak da bunların birbiriyle terkip edilmesi kimi insan için kolayken, kimine çok zor gelir. Bu da malum hale getirilen meçhullerin sayısını doğrudan etkiler. Bilinen zarûrîlerden bilinmeyen nazarî bilgiler elde etmenin kolaylığının ve zorluğunun kayda geçirilebilecek bir sınırı yoktur. Hiçbir şeyi öğrenemeyecek kadar ahmaklık derekesinden, terkip amelisiyle talep edilen bütün bilgilerin en kâmil şekilde, hatta çaba göstermeden elde edilebildiği kemâl mertebesine kadar sonsuz mertebe vardır. Bu en yüksek seviyedeki kemâl ehli arasında peygamberler ve kâmil filozoflar bulunmaktadır. Sûfler de bu mânaca elde edilen ilme ilm-i ledünnî derler.⁴²

İbn Sina sonrası filozof ve kelâmcıların eserlerinde, İbn Sina'nın sistematize ettiği şekliyle dört mertebeli akıl tasavvurunun genelde benimsenip sürdürüldüğü görülür. Bunlar arasında Gazzâlî⁴³ Fahreddin Râzî⁴⁴, Esîrüddin Ebherî⁴⁵, Şemseddin Semerkandî⁴⁶, Kutbeddin Râzî⁴⁷, Adududdin İcî⁴⁸, Seyyid Şerif Cürcânî⁴⁹ ve Teftâzânî gibi isimler vardır. Bu şahsiyetlerden bilhassa Gazzâlî ile Fahreddin Râzî'nin, bu tasavvurun müteahhirin kelâmında yaygın bir şekilde kabul edilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte dördlü taksim ile ikili taksimin birbirini her durumda dışlayıcı olduğunu düşünmek yanlış olur. Nitekim Fahreddin Râzî, Bakara Sûresi'nin 171. âyetini matbû'-mesmû' akıl taksimini kullanarak tefsir etmektedir.⁵⁰

Teftâzânî, İbn Sina'nın ve ondan sonra da Râzî ve Ebherî gibi âlimlerin akıl mertebelerine dair tahlillerini rafine bir dil ve toparlayıcı bir anlatımla şöyle hulasa eder:

“İnsan nefsinin iki kuvveti vardır. Birincisi idrak ilkesi (mebde'î) olup yukarıdan aldığı etkiyle zatını ikmal eder ve buna 'nazarî akıl' denir. İkinci kuvvet ise fiil ilkesidir ve bu kuvvet, yerleştirilmiş olduğu bedene -ihtiyârî bir etki ile- etkide bulunmak suretiyle onu ikmal eder ve buna da 'amelî akıl' denilir. Nazarî kuvvetin, zarûrî bilgiler üzerindeki tasarrufları ve bunları kemâlât kesbetmek için tertip etmesi itibarıyla dört mertebesi bulunmaktadır. Nitekim nefis, fitratın başlangıcında,

⁴² Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye* (nşr. Ahmer Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987), VII, 279-280.

⁴³ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm* (nşr. Ahmed Şemsüddin, Beyrut 1990), 278-279; a.mlf., *Makâsıdu'l-Felâsife* (Mısır 1331), s. 291-292.

⁴⁴ *El-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî, Beyrut 1990), I, 488-489; *el-Metâlib*, VII, 279-280.

⁴⁵ Esîrüddin Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-Dekâik* (nşr. Hüseyin Sanoğlu, İstanbul 1998), s. 335-336; a. mlf., *Hidâyetü'l-Hikme* (Kâdi Mîr şerhiyle birlikte), s. 63-64.

⁴⁶ *Es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif), Küveyt 1985, s. 185-186.

⁴⁷ *Levâmi'u'l-Esrâr fi Şerhi Metâliu'l-envâr*, s. 5-6.

⁴⁸ *el-Mevâkıf*, Kahire (Mektebetü'l-Mütenebbî), tsz., s. 145.

⁴⁹ *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 43 vd.; *Hâşiye alâ Levâmiu'l-esrâr*, s. 13-14.

⁵⁰ Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, Beyrut 2005, II (5. cüz), 981/9.

hiçbir bilgiye sahip olmamakla⁵¹ beraber bunları kesbete istidatlıdır ve bu esnada ona 'heyûlânî akıl' denir. Kendinde bütün suretlerden hâli, fakat onları kabul elverişli olan İlk Heyûlâ'ya benzetilerek aklın bu mertebesine bu isim verilmiştir. Heyûlânî aklın durumu, küçük çocuğun yazı yazmaya karşı istidadına benzer. Sonra, akıl zarûrî önermeleri idrak edip böylelikle nazarı bilgileri tahsil etmeye istidatlı hale gelince, bu mertebede 'akl bi'l-meleke' adını alır. Ona böyle denmesinin sebebi, [zarûrî bilgiden nazarı bilgiye] intikal melekesinin hâsıl olmasından dolayıdır. Bu mertebenin durumu, okuma yazma bilmeyen kişinin yazı yazmayı öğrenmeye olan istidadı gibidir. Nefs sonra nazarı bilgileri idrak eder ve kendisinde, bu bilgileri, yeniden çalışıp tahsil etmenin yorgunluğu olmaksızın ne zaman isterse çağırarak (istihzâr) bir kudret hasil olur. Bu mertebeye 'akl bi'l-fiil' denir. Fiile geçmeye son derece yakın olmasından dolayı ona böyle denmiştir. Bu mertebenin durumu, yazı yazmayı bilen ve ona gücü olan, halihazırda yazı yazmayan ama ne zaman dilesse yazabilecek vaziyette olan kişinin istidadına benzer. Nihayet, şayet nazarı bilgiler nefste hazır, her an onları müşahede eder vaziyette ise, bu mertebeye de 'akl-ı müstefâd' denir. Nefsin bu mertebedeki kuvvetinin ve halinin, faal akıldan istifade etmesi sebebiyle ona bu isim verilmiştir. Bu durumun misali, bilfiil yazı yazan kişinin durumudur."⁵²

Akl mertebelerinin genel kabul gören açıklamaları böyle olmakla birlikte, Gazzâlî ile İcî'nin bi'l-meleke akıl ile bi'l-fiil aklın açıklamasında, diğer filozof ve kelâmcılardan farklı bir yaklaşımı vardır. Onlara göre bi'l-meleke akıl bazı zarûrîlerin bilgisinden ibarettir ki bu Eş'arî'nin akıl tarifine de tekabül etmektedir. Bi'l-fiil akıl ise zarûrîlerden nazarîleri istinbat etme melekesidir.⁵³ Buna göre İbn Sina'dan itibaren hâkim yaklaşım olarak kabul edilen açıklamada akıl bi'l-meleke mertebesi, bu iki âlime göre akıl bi'l-fiil mertebesidir. Bu meseledeki farklı görüşler, insanın hangi dönemde akıl bi'l-meleke ile akıl bi'l-fiil mertebelerine ulaşacağını ve bu da ulaşılan akıl mertebesinin mükellefiyetle ilişkisini etkilemektedir ki üçüncü bölümde bu noktayı biraz daha açacağız.

Çalışmamızın konusu, nefsin iki kuvvesinden (ki daha önce geçtiği üzere her ikisine akıl da denilmektedir) nazarı olanının mertebeleri ise de, bunun mukabili olan amelî kuvvenin/aklın mertebeleri de sözkonusu edilmiştir. Müteahhirîn devrinin önemli mantık eserlerinden birinde yer alan bir taksime göre, amelî kuvvenin mertebeleri şöyledir: 1. İlâhî kökenli ve peygamberlerce bildirilen şariatlar vasıtasıyla zâhiri temizlemek; 2. Aşağılık melekelere ve insanı gayb âlemiyle irtibattan alıkoyan meşgalelerden bâtını temizlemek, 3. Nefsi kudsi suretlerle tezyin etmek, (ki bu mertebe gayb âlemiyle ittisalden sonra meydana gelmektedir); 4. Allah'ın cemâlini ve celâlini mülâhaza etmek, nazarını yalnız

⁵¹ Heyûlânî akıl mertebesinde nefsi-nâtuka bütün makulâtta hâli ve hepsine istidatlıdır. Fakat buradaki makulattan maksat huzurî değil, husûlî bilgilerdir. Zira nefsi huzurî bilgiyi idrak etmekten hiçbir zaman hâli değildir. (Kâdî Mîr Meybüdü, *Şerh Hidayeti'l-hikme*, s. 63)

⁵² Teftâzânî, *Telvîh*, II, 340-341. Molla Hüsrev bu pasajı aynen iktibas etmektedir: *Mîr'ât*, 318-319. Cürçânî'nin açıklamaları da buna yakındır: *Tarîfat*, 152.

⁵³ Gazzâlî, *Mî'yârü'l-ilm*, s. 278; İcî, *Mevâkıf*, s. 145; Cürçârî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 45.

O'nun kemâli üzerine hasretmek, öyle ki her kudretin O'nun kâmil kudreti nezdinde muzmahil olduğunu, her ilmin O'nun kuşatıcı ilminde müstağrak olduğunu, hatta her varlığın ve kemâlin O'nun cenâbından feyezân ettiğini görür hale gelmektir.⁵⁴

Nazarî ve amelî akıl mertebelerinin İslâm düşüncesindeki geniş felsefî bağlamı, hakikatin bilgisine ulaştırıcı metot veya yollar meselesiyle yakından alakalıdır. Bu metotlar, nazarî ve amelî akıl ayırımına bağlı olarak, bilhassa Fahreddin Râzî'den itibaren nazar/istidlâl ile riyâzet/mücadele/tasfiye kavramlarıyla tasvir edilegelen iki ana yol olmak üzere benimsenir olmuştur. Râzî marifetullah başta olmak üzere en yüksek bilgiye ulaştırıcı yolların iki olduğunu belirtir. Bunlardan ilki "nazar ve istidlâl" ehlinin, yani "hakîm-i ilâhî"lerin, ikincisi ise "riyâzet ve mücadele" erbabının yoludur.⁵⁵ Nazarî ve amelî akılların dörder mertebesi, bu anlamda hakikate ulaşma çabasında geçilen merhaleler olarak kabul edilmiştir. Seyyid Şerif Cürçânî, temelini hakikat bilgisinin elde edilme yolu olarak nazar ve tasfiye ayırımında bulan bu tasnifi, İslâm düşünce ekollerinin belli başlılarını içerecek şekilde dörtlü bir taksim olarak yeniden düzenlemiş ve bu taksim bu şekliyle kendisinden sonra gelen âlim ve düşünürlerce genel bir kabule mazhar olmuştur. Cürçânî nazar ve tasfiye ehlini kendi metotlarını takip ederken herhangi bir şeriata/dine bağlılığı dikkate alıp almamalarına göre kendi içlerinde tekrar ikiye ayrılmış, böylece kelâmcılar, meşşâî filozoflar, sûfiler ve işrâkî filozoflar olmak üzere dört grup ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Böylelikle de daha önce Gazzâlî'nin hakikati arama macerasında karşısına çıkan gruplardan bâtınîlik, Cürçânî'nin taksiminde yerini işrâkîliğe bırakmış olmaktadır. Muahhar âlim ve düşünürlerin birçoğuna göre, nazar ve tasfiye yolları başlarda birbirlerinden belirgin şekilde farklılık taşısa da nihayetinde birleşmekte ve zaten Şeyhü'l-İşrak Sühreverdi'nin yaygınlaştırdığı "hakîm-i müteellih" tabiriyle ifadesini bulan ideal âlim-ârif tipi de nazar ve tasfiye metodlarını kendinde birleştiren kişiliği tasvir

⁵⁴ Kutbeddin Râzî, *Levâmî'ül-esrâr*, s. 6. Ayrıca bk. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul 1326), s. 502. Amelî akıl mertebelerinin daha geniş bir açıklaması için bk. Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1199-1200.

⁵⁵ Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 53-54.

⁵⁶ "Bil ki, nefis-i nâtika için en büyük saadet ve en yüce mertebe Sâni' Teâlâ'yı, O'na ait kemâl sıfatlarını, eksikliklerden münezzehe oluşunu, dünyada ve âhirette Kendisinden sâdir olan eserleri ve filleri, kısaca mebd ve meâd'ı bilmektir. Bu bilgiye (*ma'rîfet*) götüren yol (*tarik*) ise iki yönlüdür: Birisi nazar ve istidlâl ehlinin yolu, diğeri de riyâzet ve mücadele ehlinin yoludur. Birinci yolun sâlikleri şayet peygamberlerin getirdiği dinlerden birine tutunmuş iseler, bunlar kelâmcılardır (*mütekellimîn*). Değilse meşşâî filozoflardır (*hukemâ*). İkinci yolun sâlikleri de, şayet riyâzetlerinde şeriâtın hükümlerine tâbi olmuşlarsa bunlar müteşerrî sûfilerdir. Değilse İşrâkî filozoflardır." Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*, İstanbul 1303, 16-17. Burada bir dine tâbi olup olmamanın anlamı hakkında bkz: Mestcizade, *el-Mesâik fi'l-Hilâfiyyât* (nşr. Seyit Bahçıvan, Beyrut 2007), s. 45-46.

etmektedir.⁵⁷

II. Müttekaddimîn Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl

1. Debûsî

Hanefî usulcülerinin akıl anlayışları -görebildiğimiz kadarıyla- Debûsî kaynaklıdır. Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'deki akıl tarifinin ve bu kitapla çerçevesi çizilen fıkıh düşüncesinde aklın oynadığı rol ve icra ettiği fonksiyonun dayandığı fikrî ve felsefî ilkeler, müellifin *el-Emedü'l-aksâ* adlı eserinde ortaya konulan insan tasavvurunda temellerini bulmaktadır. Hanefî usûlüne yön veren büyük bir usûlcü ve fakih olduğu kadar çok yönlü bir düşünür de olan Debûsî'nin bu eseri şeriat, hikmet ve tasavvuf arasında kurmuş olduğu özgün irtibat ve insanın mahiyetine ilişkin geliştirdiği düşüncelerle ve bütün bunları ifade ederken kullandığı edebî üslupla dikkat çekmektedir. Debûsî'nin akıl tasavvurunu, onun genel insan tasavvurundan bağımsız düşünmek mümkün olmadığı için meseleyi bu umumi perspektiften hareketle ele almak mecburiyetindeyiz.

Debûsî'ye göre insanda dört temel unsur vardır: Ruh, nefis, kalp ve baş. İnsanın cisim olan bedeni raiyyedir, bu tebaa üzerinde hükmeden iki emîr bulunmaktadır. Ruh Allah katından, nefis ise dünya tarafından gelen birer emîrdir. Sırasıyla kalp ve baş ise bu iki emîrin vezirleridir. Nefis, veziri olan başın duyuları kullanması vasıtasıyla bedene dünyevî arzularını tatmin etmeye yönelik emreder ve yasaklar. Ruh ise veziri olan kalbin akli kullanması sayesinde ahirete yönelik emir ve nehiylerde bulunur. Kalp, akıl nuruyla nazar eder. Akıl göze nispetle alev gibidir. Kalbin nazarı, gaib olan hususlarda teemmül etmek demektir. Bu iki vezir arasında bir anlaşma vardır. Zira kalp gözünün idraki akıl ile, bu gözün kıvâmı başta bulunan beyin iledir. Kalp fitil, akıl alev, beyin yağ gibidir. Bu iki emîrden hangisi galebe çalsa vezirler onun olur.⁵⁸

Debûsî'nin tasavvufî ve felsefî unsurlar yanında birçok özgün katkılar da taşıdığı görülen insan tasavvurunda, ruh-kalp-akıl üçlüsüne mukabil nefis-baş (beyin)-duyular üçlüsü bulunmakta, bu gruplardan ilki ebedî ilkelere ve ahiret hayatına yönelik iken, ikincisi geçici dünya hayatının gereklilik ve arzularına teveccüh etmektedir. Buna göre Debûsî'de akıl kavramının zâhirin ardındaki bâtını, geçicinin ötesindeki kalıcıyı, insanın bu dünyada bulunuşunun gayesini ve Yaraticısının emir ve yasaklarını idrak eden bir yeti olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. İnsanın gündelik ihtiyaçlarını ve dünyevî arzularını temin etmeye, varlığını tehdit eden unsurları gidermeye yönelik düşünme ve hesaplamaların

⁵⁷ Taşköprizade, *Mevsûatü mustalahâti Miiftâhi's-saâde ve misbâhi's-siyâde fi Mevzûatü'l-ulûm*, 51; Kınalızade Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâi*, (nşr. Mustafa Koç, İstanbul 2007), s. 455; Mestcizade, *el-Mesâik fi'l-Hilâfiyyât*, s. 47.

⁵⁸ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ* (yazma, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa 1459), 18a-19b.

kaynağı ise beyindir.

Debûsî zâhir ve bâtın boyutlarıyla insan varlığını bir bütün olarak ifade etmek için 'cisim' kelimesini kullanır.⁵⁹ İnsan varlığının zâhir cisim ve bâtın cisim olmak üzere iki boyutu vardır. Zâhir cisim dünyaya bakan 'kalıp'tır, bâtın cisim Mevlâ'ya bakan 'fuâd'dır.⁶⁰ Allah Teâlâ insan cisminin ortasında sadr, onun ortasında fuâd, fuâdın ortasında kalp, kalbin ortasında ise siyah bir noktacı olan sırrı yaratmıştır. Yaratıcı, tıpkı varlığı yokluktan, göz nurunu gözdeki siyah nokta olan gözbebeğinden varetmiş gibi, insan bedenindeki aydınlık tarafı da içiçe karanlıklar tarafından çevrilmiş ve sır ismi verilmiş olan bu noktacıta vücuda getirmiştir.⁶¹

Debûsî insan varlığının bu iki boyutunun iki farklı tarzda idrak ettiği düşünce-cesinden hareket ederek her bir boyut için idrak illeti, aleti, hâleti (durumu, ortamı) ve davetçisi bulunduğunu düşünür. Bu tabloda akıl, bâtın cismin idrak hâleti olarak merkezî bir noktada yer alır:

"Gerek zâhir cismin -ki kalıptır-, gerek bâtın cismin -ki fuâddır- birer idrak illeti, birer idrak âleti, birer idrak hâleti, birer de idrak etmeye sevk eden davetçisi vardır. Zâhir cisim olan kalıp sözkonusu olduğunda onun idrak illeti, idrak âletlerinin idrak amacıyla kullanılmasıdır. İdrak âletleri ise göz, burun, ağız, el ve kulaktır ki bunlar duyularının âletlerdir. Bunları kullanmak ise bakmak, koklamak, tatmak, dokunmak ve dinlemektir. Zâhir cismin idrak hâletleri havanın nuru, koklanan şeylerde râyiha, ses, tat ve bunun gibi şeylerdir. Duyu âletlerini kullanmaya sevk eden davetçi ise nefistir. Bâtın cisme, yani fuâda gelince, onun idrak illeti fikirdir. İdrak âleti, suveydâsıyla -ki sırdır- birlikte kalptir. [Suveydâ, kalbe nispetle] gözde bakan şeye [gözbebeği] tekabül eder. İdrak hâleti akıl nurudur. Kalp için şeylerin başlangıcıyla âkıbetleri arasındaki mesafe akıl nuru sayesinde aydınlanır; tıpkı havadaki nur sayesinde bakan kimse için onunla bakılan nesne arasındaki mesafenin aydınlanması gibi. Fuâdı idrak etmeye sevkeden davetçi ise ruhtur."⁶²

Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'deki akıl tanımı ise, tam da bu noktayı biraz daha açıklar mahiyettedir: "Akıl göğüste bulunan öyle bir nurdur ki, kalp delillere nazar ettiği zaman onunla görür, göz için ışık nasılsa aynen öyle. Bu nur sayesinde kalp, delillere nazar ettiği zaman duylardan gaib olan hususları görür; tıpkı gözün, ancak havadaki ışık sayesinde görebilmesi gibi."⁶³

Klasik düşüncede varlığın görünen ve görünmeyen boyutları, veya bir diğer

⁵⁹ Debûsî'nin, kelâmcıların genel kabulüne uygun şekilde, Allah dışındaki bütün mevcutları cisim olarak telakki eden varlık anlayışı için bk. Ömer Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 20 (2008), s. 40.

⁶⁰ Debûsî, *Emed*, 101b.

⁶¹ a.g.e., 99b.

⁶² Debûsî, *Emed*, 102b.

⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut 2001), s. 465.

ifadeyle mülk ve melekût âlemleri arasındaki semiyotik ilişki tarzını Debûsî insan varlığının bu ikili yapısına aktarır: Allah zâhir cismi bâtına delil kılmıştır, yani bâtının bilinebilmesi için iki boyut arasında belirli bir ilişki vazetmiştir. Debûsî zâhirin bâtına gösterge oluş keyfiyetini misallendirirken nurlar hiyerarşisi diyebileceğimiz bir şey tasavvur eder. Buna göre insan varlığının zâhirî tarafı olan zâhir cismin idrak hâleti olarak dört nur vardır ki bunlar mum, kandil, ay ve güneştir. Bâtin cismin dört nuru ise akıl, Kur'an, tevfik ve avâkıb nurlarıdır. Süflî âlemde zâhir cismin idrak hâleti için iki nurdan bahsedilebilir ki bunlar mumlar ve kandillerdir. Kulun bu ışık kaynakları üzerinde –nuru azaltıp çoğaltmak bakımından- tedbir ve tasarruf kudreti vardır. Ulvî âlemde de zâhir cisim için iki nur kaynağı sözkonusudur ki bunlar da güneş ve aydır. Bu ikisinin daha önceki ikiliden farkı, insanın bunlar üzerinde herhangi bir kudret ve tasarrufunun bulunmayışıdır. Kimi zaman zâhir cisim daha kuvvetli bir nur kaynağı olması bakımından kandil sayesinde mumdan müstağni olur. Güneşin nuru da kandile ihtiyaç bırakmaz. Zira zahir cismin ışık ihtiyacı, kendisiyle ulaşmak istediği maslahatlar arasındaki mesafenin karanlığından kaynaklanmıştır. Güneşin nuru ise bu noktada kandilinkine nazaran çok daha fazla aydınlık sağlamaktadır. Zâhirî nur kaynakları arasındaki bu ilişki, bu durumun aynıyla bâtin cisimde de sözkonusu olduğunun göstergesidir. Bâtin cisimde idrak hâleti olan iki nur, akıl ve Kur'an nuru, kalbin nazarına bağlı olarak insan için çoğalıp azalabilir. Tefvik ve akıbet nurları ise Allah'ın ikramı ve lutfu olarak kulun tedbir ve tasarrufu haricindedir. Tıpkı zâhir cisimdeki misalde olduğu gibi, burada da, kuvvetli olan nur kaynağı mevcut olduğunda zayıf olanından müstağni kılmaktadır. Nitekim tevfik nuru öyle bir hale ulaşabilir ki, akıl nurunun ışıldamasına ihtiyaç kalmaz. Bâtin cismin akıl nuruna duyduğu ihtiyaç, işlerin akıbetiyle aradaki mesafenin karanlığı sebebiyledir. Tefvik nuruyla o mesafe öyle bir aydınlanır ki, geceleyn gökte yıldızlar nasıl görülüyorsa, kalp de işlerin akıbetini öyle açıkça müşahede edebilir hale gelir.⁶⁴

Debûsî'nin akıl tasavvuru iki eserde de tam bir bütünlük içinde kendini ortaya koymaktadır. Buna göre akıl bir nurdur. Nur herşeyi aydınlatan bir vasattır, nitekim nur olmaksızın bir aydınlık, bir zuhur sözkonusu değildir.⁶⁵ Akıl da bir nevi nur olduğuna göre kendi ortamını aydınlatan bir vasıttır. Akıl nuru vasıtasıyla gören ise kalptir. Dolayısıyla kalp ile akıl arasındaki ilişki, göz ile ışık arasındakiine benzemektedir. Kalbin görüşü, deliller üzerinde nazar etmektir.

Aklın nur olduğu düşüncesini Debûsî'den önce Hâris Muhâsibî dile getirmiştir. Aklın esasen fitrî bir garîze, insan varlığına yerleştirilmiş bir tabiat olduğunu düşünen Muhâsibî, gözdeki nur olan görme gücü gibi, kalpteki nurun da akıl

⁶⁴ Debûsî, *Emed*, 103a-104a. Gazzâlî'nin *Mışkâtü'l-Envâr*'da bir nur metafiziği tasavvur ve inşa ederken, Debûsî'nin bu gibi düşüncelerinden de etkilenmiş olması ihtimal dahilindedir.

⁶⁵ *a.g.e.*, 99b.

olduğunu belirtir.⁶⁶ Ragıb İsfâhânî de Nur âyetinin izahı bağlamında nurun akıl olduğunu ifade eder. Aklın esasen iki mânaya geldiğini söyleyen İsfâhânî, ilk yaratılan cevher anlamında akıl ile insan fertlerinde bulunan akıl arasındaki ilişkiyi, güneş ile güneşten yansıyan ışık arasındaki ilişki ile izah etmektedir.⁶⁷ Bu izah ve teşbihlerin Sadruşşeria gibi Hanefî usulcülerince akli resmetmek için kullanıldığı görülecektir. Gazzâlî de Nur âyetini tefsir ettiği *Mışkâtü'l-envâr* adlı eserinde, nur denilmeye layık olma bakımından göz ile akli mukayese eder ve aklın, gözün sahip olduğu yedi kusurdan uzak oluşu sebebiyle nur adını almaya daha layık olduğunu ifade eder.⁶⁸

Aklın mahiyetine dair görüşlerine değindiğimiz Debusî, akıl ile şeriat ilişkisi konusunda öncelikle duyuların ulaşamayacağı hususlarda aklın kullanılmasının meşruiyetini temellendirmenin gerekli olduğunu düşünür. Kendi işleriyle ilgili hususlarda hiç kimsenin aklını kullanmaktan geri kalmadığını ifade eden Debusî, sem'î delillerin dahi aklî bir istidlâl olmaksızın delil olmayacağını ifade eder.⁶⁹ Âlemdeki hudûs delillerinin Yaratıcıya mucizeden daha çok delâlet ettiğini söyleyen⁷⁰ Debusî, aklın şeriat olmaksızın da kendi başına delil olabileceği görüşünü benimsemekte ve bundan şu sonucu çıkarmaktadır: Ortada şer'î bir delil bulunduğu takdirde ona uymak nasıl gerekli ise, aklî delillere de aynı şekilde uymak öyle gereklidir.⁷¹ Fıkıh usulüne dair eserinin son sayfalarına aklın koyduğu hükümlere dair bir bölüm ekleyen Debûsî, burada aklın haram, mübah ve vacib kıldığı hususları tartışmaktadır. Başta Serahsî, Pezdevî ve Alâeddin Semerkandî olmak üzere Debûsî'den sonraki usulcüler, aklın dinde müstakil bir delil olduğunu ifade eden bu bölüme eserlerinde yer vermeyeceklerdir.⁷²

Debûsî'nin akıl ve şeriat tasavvuru şu cümlelerde ifadesini bulur: “Şeriatla, aklın zorunlu gördüğü hususların hilâfına bir delil yoktur. Zira şeriat ve akıl,

⁶⁶ Muhâsibî, *Akl*, s. 204.

⁶⁷ Ragıb İsfâhânî, *Zerîa*, s. 97.

⁶⁸ Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr* (nşr. Ebu'l-Alâ Afifî, Kâhire, 1964), 44-48. Gazzâlî'nin çağdaşı düşünür Ebü'l-Berekât Bağdâdî de Nur âyeti ile akıl arasında ilişki kurar ve akla nur demenin doğru olduğunu ifade eder (Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî: *Sahîhi edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, s. 137; çev. Ferruh Özpilavcı, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 5, sy. 2 (2010), s. 249-250, 253, 259. Bağdâdî Nur âyetini takip eden âyetlerden “...bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur” (24/40) cümlesiyle biten âyette, nurdan kastedilenin garîzî akıl olduğunu belirtir. Mütercim Âsım Efendi, akılla ilgili çeşitli tarifleri sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “Gerçi işbu ta'rifâtla ta'rif eylediler, lâkin hak olan budur ki, akıl bir nûr-i rûhâniden ibarettir ki nefs-i insânî anın vesâtîyle ulûm-i zarûriyye ve nazariyyeyi idrâk ü iz'ân eder.” (Âsım Efendi, *el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul 1250), III, 291.)

⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 442.

⁷⁰ a.g.e., s. 443.

⁷¹ a.g.e., s. 444.

⁷² Pezdevî'nin *Takvîmü'l-edille* üzerine yazdığı şerh bugün maalesef elimizde olmadığı için, Debûsî'nin görüşleriyle ilgili Pezdevî'nin yaklaşımlarını yalnızca *Kenzü'l-Vusûl* üzerinden takip etmek durumundayız.

Allah'ın kullarına iki delilidir ve Allah'ın delilleri birbiriyle çelişmez, bilakis birbirini teyit eder. Bu bakımdan şeriatın bir şeyi haram kılması, aklın o şeyin haram kılınmasına cevaz verdiği delilidir.”⁷³ “Şeriatın delili aklın delilini tahsis edici niteliktedir, ve hükmü, âmm üzerine gelen hâs hükmüdür ki, âmm tahsis edilmediği bölgede delil olmaya devam eder.”⁷⁴

Debûsî'nin aklın dinî hükümlerle ilişkisine dair görüşlerine kaynaklık eden unsurlar sözkonusu edildiğinde, kendisinin Mutezile ile yakın bir ilişki içinde bulunan Irak Hanefiliğiyle irtibatını⁷⁵ belirli bir dereceye kadar göz önünde bulundurmak gerektiği gibi, mezhep imamının konuyla ilgili tavrının da, Debûsî'nin de aralarında bulunduğu bazı Hanefî âlimlerin tutumlarında etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim fıkhıta kıyas gibi akıl yürütme metodlarının en çok Ebu Hanife ile özdeşleştirilmesi ve kendisinden rivayet edilen “Göklerin ve yerin, kendilerinin ve diğer mahlukatın yaratılışlarını gören hiç kimsenin Yaraticısını tanımamak hususunda mazereti yoktur.”⁷⁶ gibi sözler, mezhebin kurucusunun dinî meselelerde akla verdiği önemi ortaya koymaktadır. Ebu Hanife'yi izleyen pekçok Hanefî âlimi “Akıl, Allah'ın hüccetlerinden biridir; şeriat gelmeden de onunla istidlâl vaciptir” demiş; özellikle Mâturidiye ve Semerkand uleması aklın iyilik ve kötülüğe hükmedebileceğini, onun iyiyi ve kötüyü bilmenin bir âleti olduğunu ve Allah'a îmân ve tazîm etmenin vâcib, şanına yaşaymayacak şeyleri O'na nisbet etmenin ise haram olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷ Debûsî'nin aklın dini anlamadaki rolüne dair görüşlerini de büyük ölçüde bu yaklaşımın geliştirilmesi çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Aklın dinî hüküm koyma hususunda etkin olduğunu ifade eden yukarıdaki düşünce tarzı ile Mutezilî yaklaşım arasındaki benzerliğin de etkisiyle Hanefîler sık sık Mutezilî olmakla itham edilmiş ve bazı Hanefî fakihlerin Mutezilî olduğuna dair güçlü emareler mevcut ise de, Debûsî'nin akıl-şeriat ilişkisine dair yaklaşımını bir düşünce tarzını diğerine indirgeyerek izah etmek yerine, iki ayrı düşünüş biçiminin benzer sonuçlara varmasıyla açıklamak daha doğru olur. Nitekim Eş'arî-Şâfî bir âlim olan Kiyâ el-Herrâsî, Ebu Hanife'nin akılla ilgili görüşlerini değerlendirirken, onun Mutezile'den yararlanmaksızın fukahâ akıl yürütmesine göre doğru bir dayanağa sahip olduğunu, Ebu Hanife'nin Mutezile usûlünden uzak olduğunu

⁷³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 458.

⁷⁴ *a.g.e.*, s. 460.

⁷⁵ Murteza Bedir, “Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi”, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa 2005) içinde, II, 163.

⁷⁶ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 386.

⁷⁷ Şükrü Özen, “Ebu Hanife'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri”, *İmâm-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)* (ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa 2005) içinde, II, 118.

ifade etmektedir.⁷⁸

Debûsî şeriat-akıl ilişkisini; kişinin Allah katında mü'min sayılıp sayılmayacağına yönelik hükümlerle, dünya hayatını sürdürmesine yönelik amellerin meşruiyetlerine dair olmak üzere iki kategoriye ayırarak analiz etmektedir. Debûsî bu ikili temel ayrıma dayanarak aklın –şeriattan bağımsız olarak- koyduğu hükümleri şöyle tasnif etmektedir:

I. Dünya hayatıyla ilgili olup, aklın mübah olduğunu söylemenin zorunlu olduğuna hükmettiği hususlar

- 1.Nefes almak, yiyip içmek gibi, insanın varlığını devam ettirmesi için zaruri olan şeyler
- 2.Kişinin dışarıdan gelen tehditlere karşı kendisini yok olmaktan korumaya yönelik savunma amaçlı fiilleri
- 3.İnsan cinsinin varlığını devam ettirmeye yönelik fiiller; cinsel ilişki
- 4.Neslin vücuda geldikten sonra terbiyesine yönelik fiiller.
Bu fiiller “aslen” mübahlardır. Diğer bir ifadeyle bu kategoride ibaha asıl, haramlık sonradan gelen bir delile dayalı olarak ârizîdir. Bunların “hasen” olduğunu söylemek zorunludur, hasenin en alt derecesi ise ibahadır.

II. Aklın dinle ilgili olarak vacib olduğuna hükmettiği hususlar

Burada vücutdan kasıt, zimmetlerde Allah hakkı olarak sabit olmaktır, vücut-i eda değildir. Zira vücut-i eda şer'î bildirimden önce sözkonusu değildir.

- 1.İnsanın kendisini ubudiyet sıfatıyla tanınması,
- 2.Allah'ı uluhiyet sıfatıyla tanınması,
- 3.Kulun ölüm anına değin Allah'ın emirlerine itaat, nehiyelerinden kaçınmak suretiyle imtihan edilmek için yaratıldığını bilmesi,
- 4.Dünyanın ve içindekilerin, imtihan edilen kullar için, onlara yönelik bir fayda için yaratıldığını bilmesi.

III. Aklın dünyaya yönelik olarak kesin bir şekilde haram olduğuna hükmettiği hususlar

- 1.Cehalet
- 2.Zulüm

⁷⁸ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut 1985), II, 252'den nakleden: Şükrü Özen, “Ebu Hanife'nin Usûl ve Furû Anlayışının Kelâmî Temelleri”, 118-119. “Ehl-i Re'y'in iki temsilcisi olarak Mu'tezile ve Hanefî ekolünün doktrinleri arasındaki –en azından Debûsî'nin çağında- müştereklik, genellikle düşünülenin ötesindedir. Ancak bu durum, şu veya bu Hanefî âliminin Mutezîlî olduğunun bir göstergesi olarak alınmamalıdır. Aksine, bu sadece Sünniliğin sonraları ifade edeceği mânânın Debûsî'nin çağında –erken 5./11. asırda- henüz tanımlanmamış olduğunu gösterir. Bu yüzyılın sonlarına doğru ancak Sünniliğin Eş'arî ve daha sonra da Maturidî anlamda açık bir tarifine ulaşabilmek mümkün olmuştur. Geç 5./11. yüzyılın standartlarını daha önceki zamanlara uygulamak, kavramsal bir karışıklığa sebebiyet verecektir.” (Murteza Bedir, “Reason and Revelation: Abû Zayd al-Dabbûsî on Rational Proofs”, *Islamic Studies*, 43:2 (2004), s. 244).

3. Abes
4. Sefeh

IV. Aklın dinle ilgili olarak, kesin bir şekilde haram olduğuna hükmettiği hususlar

1. Tağuta îmân etmek
2. Mahlukatın sırf dünya için ve arzuları tatmin için yaratılmış olduğuna inanmak
3. Yaratıcıyı inkâr etmek
4. Ahiret ve hesap gününü inkâr etmek

V. Aklın dünya ile ilgili olup, zorunlu olmayan bir şekilde mübah olduğuna hükmettiği hususlar

Müellif burada “zorunlu olmayan bir şekilde” demek suretiyle, aklın bu kategoriye giren fiillerin mübah olduğuna hükmetmesinin câiz olduğunu, ancak akli veya nakli bir delil gelmesi durumunda haram olduğunu söylemenin de mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Bunlar da şöyle sıralanır: Zaruretin gerektirdiğinin ötesinde olarak, nefsin bekâsının sebeplerine sarılmak, ihtiyaçtan fazla olarak servet toplamak, insanın varlığını devam ettirmesiyle ilgili olmayacak biçimde süs ve güzellik gereçlerini kullanmak, çocuk gayesi olmaksızın cinsel ilişkiye girmek.⁷⁹

2. Serahsî ve Pezdevî

Hanefî usûlünün Debûsî'den sonra gelen iki büyük ismi Serahsî ile Pezdevî, yukarıda da ifade edildiği üzere Debûsî'nin aklın şer'i hükümlerdeki tesirine dair görüşlerini doğrudan paylaştıklarını ifade eden cümlelere yer vermemekle birlikte, onun aklın mahiyetiyle ilgili yaklaşımını açıkça benimsemişlerdir. Serahsî'nin temelde Debûsî'ye dayalı akıl tarifi ve bu tarif üzerindeki açıklaması, Hanefî âlimlerinin aklın mahiyeti ve fonksiyonuna dair tasavvurlarının belli başlı temel özelliklerini içinde barındırmaktadır:

“Akıl göğüste bulunan öyle bir nurdur ki, kalp delillere nazar ettiği zaman onunla görür, tıpkı kandil gibi. Nitekim kandil de öyle bir nurdur ki göz baktığı zaman onun sayesinde duyularla idrak edilebilecek şeyleri görür. Ancak bu söylenen, kandilin varlığının, gözün o şeyi görmesini icab ettirdiği/zorunlu kıldığı anlamında değil, fakat nazar ettiği vakit göze kılavuzluk ettiği anlamındadır. Aynı şekilde göğsün nuru da -ki akıldır- kalbe, duyulardan gaib olan şeylerin bilgisini edinme-

⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 449-458. Debûsî'nin şeriat-akıl ilişkisi ekseninde yaptığı bu tasniflerin ve onun din ve akıl münasebetine dair genel yaklaşımının analizi için bk. Murteza Bedir, “Reason and Revelation: Abû Zayd al-Dabbûsî on Rational Proofs”, *Islamic Studies*, 43:2 (2004), s. 227-245.

de -bu bilgiyi icab ettirmeksizin/zorunlu kılmaksızın- kılavuzluk etmektedir. Kalp, akıl vasıtasıyla ve Allah Teâlâ'nın tevfiğiyle bunu idrak eder."⁸⁰

Serahsî bu pasajda Debûsî'nin akıl tarifinin temel unsurlarını, onun kullandığı teşbihi de içerecek biçimde devam ettirmekle birlikte, aklın idrak ettiği şeylerin bilgisini zorunlu kılıcı bir yönünün olmadığı ve aklın idrakinin Allah'ın tevfiği sayesinde gerçekleştiği kayıtlarını düşmek suretiyle, Mutezile ile aralarındaki mesafeyi açmak ister gibidir.⁸¹ Nitekim İzmirî, Hanefî meşayihinin akıl tarifini analiz ederken, nefsin akli kullanmak suretiyle matluba ulaşmasının Allah'ın tevfiğiyle mümkün oluşunun söylenmesini, hukema ve Mutezile'nin görüşlerinden ihtiraz niyetine bağlamaktadır. Zira akıl kendisine düşeni yaptıktan sonra gerek filozoflara, gerek Mutezile'ye göre bilginin meydana gelişi zorunludur.⁸²

Debûsî ile Serahsî'nin tarif ve açıklamalarını revize ve sistematize ettiği anlaşılan Fahrulislâm Pezdevî, aklın mahiyetini râvînin ve mükellefin şartı olmak üzere iki bağlamda sözkonusu eder ve bu iki yerde birbirine çok yakın iki akıl tarifi yapar: 1. "Akıl Ademî'nin (insanoğlunun) bedeninde bulunan bir nurdur ki, yeryüzü mülkündeki⁸³ güneş menzilesindedir. Duyu algılarının sona erdiği, gelip dayandığı noktada matlubun kalbe açıldığı yolu aydınlatan ışıktır."⁸⁴ 2. "Akla gelince, duyu algılarının sona erdiği, gelip dayandığı noktada kalbin matlubunun açıldığı ve böylelikle Allah'ın tevfiğiyle idrak ve teemmül ettiği yolu aydınlatan ışıktır."⁸⁵

Pezdevî'nin öncelilere nispetle biraz daha müphem olan bu tarif(ler)inin önceki iki usûlcünün tariflerini temel noktalarda sürdürdüğü gözlemlenebilir. Bu temel noktalar ise 1. Aklın ışık ve göz arasındaki ilişkiye benzer şekilde kalbe nispetle nur oluşu, 2. Duyuların idrak etmekte yetersiz kaldığı noktada, delillerden sonuç çıkarmada tek geçerli idrak vasıtası oluşu olarak tespit edilebilir.

⁸⁰ Serahsî, *Usul* (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1993), I, 346-347.

⁸¹ Pezdevî'nin kitabının en başında Ebu Hanîfe'nin ve mezhep büyüklerinin Mutezilî olmadığına dair ifadeleri, Alâeddin Semerkandî'nin de yine usûle dair eserinin girişinde, fıkıh usûlünün mensup olunan kelâmî esaslarla uyum içinde olması gerekliliğini ifade ettikten sonra isim vermeden Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sini -tahkik ve tertip açısından değerli bulmakla birlikte- kelâmın akıl temelli inceliklerinde mütebahhir olmadığı için bazı konulardaki görüşlerinin Mutezileye temayül ettiğini belirterek eleştirmesi, o dönemdeki Hanefîlerin kendilerini Mutezile'den ayırtmalarının onlar için ne kadar önemli bir mesele olduğunu ortaya koymaktadır; Pezdevî, *Kenz*, I, 35-45; Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sadî, Bağdad, 1987), I, 97-99.

⁸² İzmirî, *Hâşiye ale'l-Mir'ât*, (İstanbul, 1309), II, 440-443.

⁸³ Pezdevî burada "melekût" lafzını kullanmakta, şârihler burada bunun mülk anlamında olduğunu belirtmektedirler; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Beyrut, 1997), IV, 384; Ekmeleddin Bâbertî, *et-Takrîr li-Usûli Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî* (nşr: Abdüsselam Subhi Hâmid, Kuveyt 2005), VII, 361.

⁸⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, IV, 383-385.

⁸⁵ Pezdevî, *Kenz*, II, 731-735.

Serahsî gibi idrakin nihâî anlamda Allah'ın tevfikine dayandığını vurgulayan Pezdevî, diğer iki usûlcüden farklı olarak, muhtemelen aklın mahalli konusundaki –akıl mı yoksa beyin mi şeklindeki- tartışmadan kaçınmak için, göğüs yerine beden kelimesini kullanmaktadır.

Usûlcülerin akıl tarifinin, aklın mahiyetinden ziyade işlevine vurgu yapan fonksiyonel bir tarif olduğu söylenebilir. Bu tarifte resmedilen faaliyet, duyuların idrakini aşan her türlü akletme işini kapsamaktadır. Duyu algılarıyla başlayan ve aklın nurunun ışıltamasıyla nihayetlenen sürecin küçük bir örneği şudur: İnsan yüksek bir bina gördüğü zaman, aklının nuruyla bu binanın zorunlu olarak bir bânîsinin mevcut olduğunu, bu bânînin de o binayı yapmasını mümkün kılacak kudret, hayat, ilim vd. sıfatlarla muttasıf olması gerektiğini idrak eder.⁸⁶ Daha genel tabirlerle söylenecek olursa, insanoğlu öncelikle duyu organlarını kullanarak çevresindeki dünyaya ilişkin tikel (cüz'î) izlenimler elde eder. Bu tikel izlenimlerden tümel anlamlar çıkarır ve bu anlamlar arasında çeşitli irtibatlar kurar. Bu zihnî işlem neticesinde, akıl duyu algılarının ötesinde bir idrake ulaşır. Pezdevî gibi İslâm âlimleri akıl nurunun ışıltamasıyla meydana gelen bu idrakin, insanın salt kendi gücüyle oluşmadığına işaret sadedinde bunun Allah'ın tevfiği sayesinde vücuda geldiğine vurgu yaparlar.

Üç usûlcünün tariflerine göre aklın nuruyla idrak eden kalptir. Muahhar bazı Hanefî âlimlerin bu bağlamda kalbin nefs-i nâtika anlamında olduğunu söylemelerine karşın⁸⁷, yukarıda değinildiği üzere Debûsî -Gazzâlî'den farklı olarak- kalp ile ruhu birbirinden ayırmaktadır. Ancak her halükârda Hanefî usûlcülerin aklı ruhun bir kuvvesi olarak tasavvur ettiklerini söylemek mümkündür.

Aklın bir “nur” olarak düşünülmesi, onun aydınlatıcı, kapalılığı giderici, izhar edici özelliğine vurgu yapar. Nur, zâhir göz sözkonusu olduğunda kendinde zâhir ve başkasını da izhar edici olan şeye denir. Akıl da bâtın göz olan basirete nazaran bu niteliğe sahiptir. Güneş ve kandil zâhir göze göre neyse, akıl da basirete göre odur. Aklın duyularla algılanan nura nispetle nur adını almaya daha layık olduğu söylenebilir, çünkü duyularla idrak edilen nurlarla varlıkların yalnız dışsal yönleri idrak edilebilir, halbuki akıl sayesinde eşyanın gizli tarafları ve mânaları aydınlanır, hakikatleri ve sırları idrak edilir. Bu bakımdan akla nur demek daha uygundur.⁸⁸

⁸⁶ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 732; Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 214; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 633; Haskefî, *İfâdatü'l-envâr* (*Nesemâtü'l-eshâr* ile birlikte, Kahire 1979), 183.

⁸⁷ Haskefî, *İfâdatü'l-envâr*, 183; İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 160. “Denildi ki o [kalp] insan nefsidir. Bu görüş, aklın mahallinin kalp olduğunu söyleyenler için uygundur. Zira bu durumda akıl insan nefsinin mertebelerinden bir meretebe veya kuvvelerinden bir kuvve olur ki bunda ne bir imkânsızlık ne de bir çelişki vardır.” Bâbertî, *et-Takrîr*, VII, 361.

⁸⁸ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 732; Bâbertî, IV, 213; Gazzâlî, *Mişkât*, s. 44-48.

Aklın nur olarak açıklanması, aklın nefis ile özdeş olmayıp onun bir kuvvesi⁸⁹ veya âleti⁹⁰ olduğu anlamında da yorumlanmıştır. Nitekim burada nurdan maksadın, nura benzer bir kuvvet olduğu ifade edilmiştir.⁹¹ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, Mâturidî âlimleri arasında aklın mahiyetiyle ilgili temel bir görüş ayrılığına işaret eder. Bu ihtilaf aklın nefis-i nâtıkanın kendisi, yani müstakil bir varlığa sahip, kendi başına kâim bir cevher mi, yoksa nefis-i nâtıkanın bir kuvvesi mi olduğuyla ilgilidir.⁹² Akıl ile nefis-i nâtıkanın aynı şeyden ibaret olup, aklın bilinmeyene yönelmesi bakımından nefsin bir başka ismi olduğunu kabul eden birinci görüşü temsil eden Lâmişî, akli “Kendisi vasıtasıyla duylardan gaib olanların çeşitli vasıtalarla, duyulur varlıkların ise müşahade ile idrak edildiği bir cevherdir.” şeklinde tarif etmiştir. İkinci görüş ise ifadesini Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’nin tarifinde bulmaktadır.⁹³

Aklın verdiği aydınlığın güneşe teşbih edilmesi, Hanefîlerin aklın işlevi hususundaki duruşlarını belirginleştirmesi bakımından da önem taşımaktadır. Güneşin verdiği aydınlık görmeyi nasıl zorunlu kılmıyor ve ayrıca göz görmekte güneş ışığından nasıl müstağni olmuyorsa, aklın saçtığı nur da kalbin idrak etmesini zorunlu kılmaz ve kalp idrak etmede aklın ışığından bağımsız değildir.⁹⁴

Tarifte vurgulanması gereken bir diğer terim “yol”dur. Bu tarife göre, insanoğlunun duyu organlarının imkânlarını tükettiği noktada başlayan bir yol vardır ve akıl da bu yolu aydınlatan güneş misali bir nurdur. Bu yolun en genel mânada düşünce yolu olduğunu söylemek mümkündür. Abdülaziz Buhârî’nin ifadesiyle bu yol hakka isabet ile dinî ve dünyevî maslahatlar yolu⁹⁵ veya daha genel ifadeyle idrak yoludur⁹⁶; Sadruşşeria ve Tefâtânî gibi âlimlerce zorunlu önermelerden nazârî önermeleri çıkarmanın yoludur. Kısaca bunun bilinenden hareketle bilinmeyene doğru götüren bir yol olduğu söylenebilir.

Debûsî-Serahsî-Pezdevî’nin akıl tarifi, sonraki Hanefî usûlcülerce genellikle

⁸⁹ Tehânevî, *Keşşâfu usulâhâti’l-fimûn ve’l-ulûm* (nşr. Refik el-Acem-Ali Dahruc, Beyrut 1996), II, 1201.

⁹⁰ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, s. 309.

⁹¹ Haskefi, *İfâdatü’l-envâr*, s. 182.

⁹² Akilla ilgili kaleme alınan bütün klasik çalışmalarda bu temel felsefî görüş ayrılığının yansımaları görülmektedir. Ebü’l-Berekât Bağdâdî’nin akıl risalesinde bu tartışmalar toparlayıcı bir üslupla özetlenmektedir: Ebü’l-Berekât el-Bagdâdî: *Sahîhi edilleti’n-nakl fî mâhiyyeti’l-akl*, s. 135-147; (çev. Ferruh Özpilavcı), *İslâmî İlimler Dergisi*, sy. 2, s. 247-261.

⁹³ Beyâzîzâde Kemâleddin Ahmed, *İşârâtü’l-Merâm min İbârâtü’l-İmâm* (nşr. Yusuf Abdürrezzak), Kahire 1949, s. 77.

⁹⁴ A. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, IV, 384.

⁹⁵ a.g.e., II, 732.

⁹⁶ a.g.e., IV, 384.

benimsenerek aynı veya çok yakın ifadelerle tekrarlanmıştır.⁹⁷ XX. yüzyılın meşhur müfessiri Elmalılı M. Hamdi Yazır da akılı büyük ölçüde böyle tarif etmiştir: “Akıl; madeni kalb ve ruhta, şua’ı dimağda bulunan bir nûr-i manevîdir ki insan bununla mahsûs olmayan şeyleri idrâk eder.”⁹⁸

Pezdevî akılı eksik (kâsır) ve kâmil olmak üzere iki mertebeye ayırmaktadır.

“Akıl iki nevidir: Birisi eksik (kâsır) akıldır. Vücuda gelişinin başlangıcında, noksan oluşuna delâlet eden bir husus sebebiyle buna eksik akıl denmektedir. Bu çeşit akıl çocuğun akıldır. Çünkü akıl zaman içerisinde, artıp çoğalmak suretiyle mevcudiyet kazanır. Daha sonra akıl Allah’ın hükmü ve taksimiyle farklı farklı olur ama bu farklılık idrak edilemez. Bu sebeple şer’î hükümler aklın en alt kemâl ve itidal derecesine (*ednâ derecâti kemâlihi ve i’tidâlih*) göre konulur. Aklın mevcut olduğunun göstergesi olan bülüğ da, kolaylık olması için aklın yerine konulmuştur. Her şeyin mutlaka, o şeyin kemâli anlamına gelir.”⁹⁹

Serahsî’nin cümleleri, Pezdevî’nin muhtasar ifadelerini daha iyi kavramaya vesile olacak niteliktedir:

“...zira akıl âdemîde, onun kökeni/aslı itibara alındığında mevcut olmayıp, Allah Teâlâ’nın yaratışıyla yaratılır ve yavaş yavaş vücuda gelir. Bundan sonra, çocuğun [aklen] kemâl sıfatına sahip oluncaya kadar, zamanın geçişi nazara alınarak, [yavaş yavaş yaratılan aklın] her bir cüz’ünün vücuda gelişine vâkıf olmak imkânsızdır. Bu sebeple şeriat aklın kemâl sıfatına sahip olduğunu bilmenin sınırını bizler için kolaylık olsun diye bülüğ olarak belirlemiştir. Zira bülüğe varıldığında âdeten itidal durumuna ulaşılmaktadır ve yalnız Allah Teâlâ bu hususta kullarının her bir ferdinde eksiklik ve yetkinlik (kemâl) bakımından ne olduğunu hakiki anlamda bilendir. Fakat bizim için bu durumun sınırına vâkıf olma yolu mevcut olmadığından, bizim hakkımızda zâhîr sebebi, gerçekte matlub olan yerine kolaylık olması için ikame etmiştir ki o sebep de engelleyici bir özür (âfet) bulunmadığı takdirde bülüğdan ibarettir. İmdi bundan sonra, çocukta bu sınıra varmadan önce akıl namına mevcut olan şey şer’an itibardan sâkit kılınmıştır ki, bu çocuğa zarar vermek için değil, bilakis onu zarardan korumak için böyle kabul edilmiştir.”¹⁰⁰

İnsan ilk yaratıldığında akıl yalnız potansiyel bir kuvveden, sırf bir kabiliyetten ibarettir; zira Serahsî ile Pezdevî’nin de ifade ettikleri gibi, akıl birdenbire değil, zaman içerisinde, tedricen oluşan bir şeydir. Yaşadıkça, fizyolojik ve psikolojik gelişim sürecinde tedricî bir şekilde vücuda gelen ve hemcinsleriyle ilişki içerisinde zenginleşip çoğalan aklın mevcudiyetinin, çocukluktan çıkıp yetişkin

⁹⁷ Neseî, *Menâr* (İstanbul 1326), 17; a.mlf., *Keşfü’l-Esrâr* (Bulak 1316), II, 18-19; Sadruşşeria, *Tavzih*, II, 338; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-Bedâyi’*, I, 285; Molla Hüsrev, *Mir’ât*, 309; Abdülaziz Buhârî bu tarifi Debûsî, Serahsî ve Pezdevî’den başka Eş’arîlerin geneline de nispet etmektedir; *Keşfü’l-esrâr*, II, 732.

⁹⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul, tsz), I, 566.

⁹⁹ Pezdevî, *Kenz*, II, 733.

¹⁰⁰ Serahsî, *Usul*, I, 347.

ve akıllı olduğu kabul edilen insanların hepsinde bir mertebede olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah hükmü ve takdiri gereği insanlara akılı farklı farklı derecelerde taksim etmiştir. Ancak hiç kimsede bu farklılığı ölçebilecek bir miyar, kat'î bir kıstas yoktur. Usûlcülerin temel meselesi ise aklın insan fertlerindeki bu ölçüye gelmez farklılığını belirlemeye yönelik kriterler geliştirmekten ziyade, aklın hangi noktada teklife medar olacağını belirlemektir.¹⁰¹ Şer'î hükümlerin en alt kemâl ve itidal seviyesine göre konulduğu tespiti yapıldıktan sonra, bu seviyeyi belirlemeye yönelik kesin bir delile sahip olmadığımız gerçeği ile karşı karşıya geliriz. Zira her insan için bahsi geçen seviye farklı yaş ve gelişim süreçlerinde tahakkuk edebilir. Bu durumda sahip olduğumuz tek zâhiri göstergeyi, yani bülüğü, araştırılan akıl seviyesinin mevcudiyetine delil olarak kabul etme ve mükellefiyeti bu gösterge üzerine bina etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Bâliğ insanın şer'î hükümlere muhatap olabilecek seviyede belirli bir olgunluğa erişmiş olduğunun kabul edilmesi, onun fizyolojik olarak yeterli bir gelişmişliğe ulaşmasının yanında, dinî konularda Yaratıcısını tanımak gibi temel çıkarımları yapabilecek bilgileri kavramasına yetecek bir süre yaşamış olmasıyla da alakalıdır. Aklın bülüğ çağındaki düzeyi, Pezdevî'nin ifadesinde alt seviyeden kemâle tekabül etmektedir. Bülüğ çağına varıldığında aklın ulaşmış olduğu olgunluk seviyesinin, ekseriyet dikkate alındığında şer'î hitaba muhatap olup dinî emir ve yasakları idrak edebilme kabiliyeti kriteri bakımından yeterli olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar henüz bâliğ olmamış bazı çocukların da, bülüğe ermiş kimilerinden çok daha akıllı ve olgun olabildiği mümkün ve vâki ise de, bu durum şer'î hükümlerin ekseriyetin durumuna göre konulduğu genel kaidesi gereğince istisna olarak kabul edilmektedir. Mükellefiyet sınırı olarak alt seviyeden kemâl durumunun göstergesi olan bülüğ tespit edildikten sonra, aklın bülüğ-dan sonraki gelişimi ve sahip olduğu kemâl mertebeleri –filozofların ıstılahınca akl bi'l-melekeden akl-ı müstefâda uzanan geniş saha- mükellefiyetin insanların geneline nazaran müşterek bir zemin teşkil eden temel esasları ve vecibeleri bakımından farklı bir hüküm doğurmamaktadır.

Eksik akıl, genel itibarıyla henüz erken bir aşamada oluş sebebiyle amaçlanan etkinliğine ulaşamamışlık, yeterince gelişmemişlik halini ifade etmekte ve tipik misalini çocuğun aklında bulmaktadır. Bununla birlikte, bunamış kişinin (ma'tûh) akılı da olgunluktan sonraki zevali ifade etmesi bakımından çocuğunkiyle bir tutulmuştur. Çocuğu eksik akıl sahibi olması münasebetiyle yetişkinlerden ayıran fikhî hükümlerin –bilhassa mâlî konulardaki eda ehliyeti açısından- bunamış için de geçerli olduğu görülmektedir.

Serahsî ve Pezdevî'nin anlatımlarında dikkat çeken bir terim de 'kemâl'dir. Bir şey kayıtlanamaksızın mutlak olarak ifade edildiği takdirde, o şeyin kemâl

¹⁰¹ Bâbertî, *et-Takrîr*, IV, 217.

mertebesine hamledileceğini söyleyen ve insanın ilâhî hitapla muhatap ve mükellef olabilmesinin dayanağını alt seviyeden kemâl (*ednâ derecâti kemâlihi*) olarak tespit eden Pezdevî'nin bu ifadesi, klasik felsefedeki kemâl-i evvel ve kemâl-i sâni terimlerini akla getirir.¹⁰² Her ne kadar bu terimler felsefî anlamda –ilki zâtî varoluş, ikincisi arazî niteliklerin ikmâli bakımından- doğal cisimlerle alakalı ise de, akıl bağlamında kullanıldığında, ilk kemâlin aklın varlığına, ikinci kemâlin ise niteliklerinin belirli bir noktaya ulaşmasına işaret ettiğini düşünmek mümkündür. Buna göre mesela “teklif için akıl şarttır” gibi bir önerme kullanıldığında, burada akıl kelimesinin kayıtlanmamış bir şekilde mutlak olarak kullanılışı, aklın kemâl mânada varlığını gerektirir. Fakat akıl sözkonusu olduğunda kemâlin arazlar (nitelikler ve sıfatlar) bakımından nihayet bulacağı bir nokta olmadığından, ibaredeki kemâlin, aklın “var” olduğuna hükmetmeyi gerektiren ilk derecesine hamledilmesi gerekmektedir. Bu alt seviyedeki kemâlin, bir başka ifadeyle bir insanda aklın “var” olduğunu söyleme imkânının kat’î bir göstergesi yoktur. Fakat buna kesin olmasa da kişide zann-ı galip oluşturmaya yetecek kadar delâlet eden bir gösterge vardır ki bu da bülüğdür.

Nâkis akıl, veya başka terimlerle ifade edilecek olursa henüz kemâline ermemiş garîzî/mathbû’ akıl, filozofların taksimindeki ilk mertebe olan heyûlânî akıl ile bir ölçüde benzeşmektedir. Pezdevî'nin ifadelendirdiği alt seviyedeki kemâl, yahut insan aklının yaklaşık olarak bülüğ devresinde ulaşmış olduğu tecrübî/mesmû’ aklın başlangıç aşaması diyebileceğimiz ilk safhaları, dörtlü taksimde –İbn Sina'nın ve ekseriyetin kullandığı anlamda- akl bi'l-meleke ile karşılanmaktadır. Aklın bundan sonraki mertebeleri hukuktan ziyade felsefenin konusudur; akl bi'l-fil ile müstefad akıl, bilhassa da ikincisi nazarî aklın en üst seviyeden kemâl durumunu ifade etmekte ve şer’î hükümlere muhatap olma ehliyeti açısından temel noktalarda akl bi'l-melekeden farklılık göstermemektedir.

Pezdevî aklın kendi nefsinde âciz olduğunu belirtir. Aklın acziyeti, şer’î bildirim olmadığı durumlarda hükmü vacib kılamayışı anlamındadır. Aklın şer’an mükellef sayılabilmek için tek başına yeterli olmayışının pratik sonuçlarından birisi, henüz bâliğ olmayan, fakat akıllı çocuğun durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu durumdaki bir çocuk, her ne kadar teklifin aslı olan akla sahipse de, bu aslın göstergesi olan bülüğe erişmediğinden dolayı, îmân veya küfür yönünde bir tercihte bulunmadığı takdirde, îmân etmekle mükellef kabul edilmemektedir.

Kişinin akıllı sayıldığı ilk anlardan itibaren –Mutezile'nin hilafına- Allah'ı bilmek ve O'na îmân etmekle mükellef olmadığını söyleyen Pezdevî, bu durumun ilâ nihaye sürmeyeceğini, her ne kadar belirli bir sınır konulmasa da kişiden kişiye değişecek bir süre yaşayan bir insanın kendisine tebliğ ulaşmasa da sorumlu

¹⁰² İlk ve ikinci kemâl terimleri için bkz: Kadı Mîr, *Şerhu Hidâyeti'l-hikme* (İstanbul, 1263), s. 56-57; Tehânevî, *Keşşaf*, II, 1383.

hale geleceğini belirtir. Yani insan sadece aklın varlığı sebebiyle mükellef sayılmazsa da, bunun hayatı idrak etmeye yetecek kadar yaşamakla ifade edilebilecek bir hududu vardır. Bu bakımdan Pezdevî'nin akıl analizinde "tecrübe" kavramı önemli bir yer tutar:

"... [bâliğ olduğu halde] kendisine dinî çağrı ulaşmamış kişi de sırf akıl sebebiyle mükellef kabul edilmez. Böyle bir kimse îmân veya küfürle nitelenmiyor, herhangi bir şeye itikad etmiyorsa mazur kabul edilir. (...) 'Sırf akıl sebebiyle mükellef kabul edilmez' sözümüzden şunu kastediyoruz: Allah Teâlâ bu kişiye tecrübe ve himmet yoluyla yardım ederse ve işlerin akıbetini idrak etmesine fırsat verecek kadar mühlet verirse, kendisine davet ulaşmamış olsa dahi mazur kabul edilmez. Nitekim Ebu Hanîfe de sefih hakkında, "Yirmi beş yaşına ulaşınca malî kendisinden esirgenemez, çünkü o tecrübe ve imtihan süresini tamamlamıştır." demiştir. Bu yaşta rüşt [vasfına] ulaşmış olması gerekir. Bu babda [tecrübe ve imtihan süresinin] sınırına dair kesin bir delil yoktur. Şeriatın ona aykırı gelmesine imkân tanımayacak şekilde aklı vacib kılıcı bir delil olarak kabul edenlerin, bu meselede teslim edilen zâhirî bazı hususlar dışında dayanabilecekleri bir delil yoktur. Onu [akıl] tamamen devre dışı (ilgâ) bırakanların da aynı şekilde delilleri yoktur."¹⁰³

Usûlcülerin akıl tasavvuru, yalnız teorik düzeyde faaliyet gösteren bir saf akıldan ibaret değildir. Bilakis onlar nazarında akıl, zihnî ve ahlakî fonksiyonların birbirinden ayrılmadığı bütüncül bir ilkeye işaret eder. Pezdevî'nin "Akıl, insan-ınoğlundaki ancak, aldığı ve bıraktığı hususlardaki tercihlerinin kendi âkıbeti için yararlı oluşunun delaletiyle bilinebilir."¹⁰⁴ şeklinde ifade ettiği düşünceyi, Sadruşşeria "Aklın varlığı ve yokluğu fiillerle bilinir"¹⁰⁵ cümlesiyle ihtisar ve tamim eder. Zâhirî bir göstergesi, dışta tebarüz eden bir belirtisi olmadan ölçülüp değerlendirilemeyecek bir yeti olan aklın varlığı ve mertebesi, o akla sahip insanın (söz de dahil olmak üzere) fiillerinde tezahür etmektedir. Pezdevî fiil kavramını terki de içine alacak şekilde kullanmakta, böylece insanın yaptığı veya bilinçli olarak yapmaktan kendini alıkoyduğu hususların, fiil sahibi için yararlı olup olmadığını ölçü olarak belirlemek suretiyle akıl için bir mihenk taşı tespit etmektedir. Şu kadar var ki, burada dünyevî ve uhrevî maslahatların beraber düşünüldüğünü göz önünde bulundurmamak gerekir.

Hanefî âlimlerin, kendileri hakkında itidal ve orta yol ehli olduklarına dair tasavvurları, ifrat ile tefriti temsil eden Mutezile ile Eş'ariyye (ve Şâfîiler) arasında orta yolu temsil ettikleri düşüncesi Pezdevî'de belirgindir. Akıl, mevcut olduğu ve bir fiildeki iyilik veya kötülük sıfatını idrak edebildiği takdirde, bu hususta şer'î bir bildirim ihtiyacı duymayacak şekilde o fiilin vacib veya haram

¹⁰³ Pezdevî, *Kenz*, IV, 386-389. Debûsî de aklın olgunlaşmasında tecrübenin önemine dikkat çeker: "Ademînin kemâlî güzel görüş ve ince tedbir iledir ki bunlar tecrübe ve fikrin neticeleridir." Debûsî, *el-Emedi'l-aksâ*, 23b.

¹⁰⁴ Pezdevî, *Kenz*, II, 732-733.

¹⁰⁵ Sadruşşeria, *Tavzih*, II, 344.

oluşunu belirlemede tek başına ölçüt müdür? Hüsn-kubh meselesinin bu en temel ve müşahhas formülasyonu ile ilgili olarak Pezdevî Mutezile ile Eş'arîleri ifrat ve tefrite düşmekle itham eder:

"İnsanlar akıl hususunda görüş ayrılığına düştüler: O vacib kılıcı illetlerden midir yoksa değil midir diye. Mutezile dedi ki: Akıl, şer'î illetlerin fevkinde olarak kesin ve şüphesiz bir şekilde, iyi gördüğü hususlarda vacib kılıcı, kötü gördüğü hususlarda da haram kılıcı bir illettir. Onlar, akılların idrak edemediği yahut kabih gördüğü şeylerin şer'î bir delille sabit olmasını mümkün görmediler ve böylelikle [mükellefiyet doğuran şer'î] hitabı doğrudan aklın kendisine yönelik olarak kabul ederek şöyle demiş oldular: 'Akledebilen kişinin -bu kişi ister küçük olsun ister büyük- Allah'ın kullardan talep ettiği hususlara vâkıf olma ve îmânı terketme konularında mazeretleri yoktur. Akıllı çocuk îmân etmekle mükelleftir.' Mutezililer, kendisine peygamberin daveti ulaşmamış olup îmâna ve küfre inanmamış [îmân ve küfürle işi olmamış], bu hususlardan gafil kalmış kişinin de ceennem ehli olduğunu söylerler. Eş'arîler ise şöyle dediler: Sem' [nakli/şer'î delil] olmaksızın yalnız akla itibar yoktur. Sem'î delil mevcut olduğu zaman itibar onadır, akla değil. Bu, Şâfir'nin (Allah rahmet etsin ona) eshabından bazı kişilerin de görüşüdür ve bunun sonucu olarak küçüğün îmânını geçersiz kabul etmişlerdir. Kendisine davet ulaşmayıp da ölüp gidinceye kadar herhangi bir şeye itikad etmekten gafil kalan kimse hakkında Eş'arîler onun mazur olduğunu söylerler. Kendisine davet ulaşmayıp da Allah'a şirk koşan kişinin dahi mazur olduğunu kabul ederler. Bu son kısım, yani böyle bir kimsenin şirkini mazur kabul etmek haddi aşmaktır, tıpkı Mutezilenin diğer uçta haddi aştığı gibi. Bu konudaki sahih görüş, bizim şu görüşümüzdür: Akıl, ehliyetin isbatı hususunda muteberdir ve en şerefli nimetlerden biri olup herşeyin ilk taksim edildiği esnada insanlarda farklı farklı yaratılmıştır."¹⁰⁶

Serahsî ve Pezdevî'nin akıl tahlillerinin, kendilerinden sonraki Hanefî âlimlerince de paylaşılan temel noktaları şöyle maddeleştirilebilir:

1. Akıl insanoğluna bahşedilen ilâhî bir nurdur. Duyu algılarının sınırının ötesindeki sahada idrak yolunu aydınlatan ışıktır.
2. Kalbin idrak etmesi, akıl nurunun aydınlatmasına bağımlıdır. Ancak aklın nuru idrak etmeyi zorunlu kılıcı nitelikte olmadığı gibi, idrak hadisesi yalnız aklın nuruna bağlı da değildir.
3. Akıl yaratılış itibarıyla insanlarda farklı farklıdır, bununla birlikte yaşadıkça noksandan kemâle seyreden bir süreç sözkonusu olduğu için akılda tecrübe muteberdir.

¹⁰⁶ Pezdevî, *Kenz*, IV, 379-383. Molla Hüsrev akla şer'î meselelerde hâkim bir pozisyon verilip verilemeyeceğiyle alâkalı olarak İbn Sina'dan bir alıntı yapmakta ve ilgi çekici bir yorumda bulunmaktadır: "...Çünkü alet fâil olmaksızın iş göremez, şu halde nasıl olur da mutlak anlamda hâkim olabilir? İbn Sina der ki: 'Akıl, ubûdiyeti idrak için ihsan edilmiş bir alettir, yoksa rububiyet işinde tasarrufta bulunmak için değil.' Şaşılacak şeydir ki, işleri nihâî kerte de akla yapışmak ve nakilde mutedil olmamak olan grubun reisi akli idrak aleti yapmıyor da, kendilerini adl ve tevhid ehli sayan Mutezile akli ale'l-ıtlak hâkim kıyorlar." (Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 309).

4. Bir kişinin haklara sahip ve vazifelere muhatap, ilzam ve iltizama yetkili olabilmesi anlamında ehliyetin sübutunda aklın varlığı ve sıhhati esastır.
5. Akıl, şer'î meselelerde, hükmü gerektirme (îcab) anlamında illet değildir.
6. Akıl kendini her zaman hevâdan, nefsânî arzulardan ayıramadığı için ilâhî hitabı anlama noktasında tek başına yeterli olmayıp şer'î bildirimine muhtaçtır.
7. Akıl şer'î konularda tek başına yeterli olmamakla birlikte, -küçüğün îmânında olduğu gibi- ilâhî teklifin bulunmadığı yerlerde akıl kullanıldığı takdirde bu kullanım sonuçları itibarıyla geçerlidir.

III. Müteahhirîn Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl ve Dörtlü Tasnifin Fıkıh Usûlüne Dahil Edilişi

Felsefe sahasında behresi olan din âlimleri, akıl ve mertebelerine ilişkin felsefi birikimden, diğer birçok alanda olduğu gibi, şer'î mükellefiyetle ilgili meselelerin analizinde de yararlanmışlardır. Akl bi'l-meleke'nin izahına dair birinci bölümde temas ettiğimiz görüş ayrılığı, bu mertebenin insanın hangi dönemine tekabül ettiği ve dolayısıyla da teklifle ilişkisini etkiler niteliktedir. Gazzâlî saf istidad ehli olan küçük çocuğun aklının heyûlânî akıl mertebesinde bulunduğunu, akl bi'l-meleke seviyesine ise temyiz çağına ulaşınca yükseldiğini belirtir. Bu çağa gelen insan, beşikteki bebekten farklı olarak, aklın temel ve aksiyomatik ilkelerini (zarûriyyât) anlayabilecek durumdadır.¹⁰⁷ Gazzâlî akla atfedilen çeşitli anlamları tartıştığı başka bir yerde de, aklın zarûrî bilgiler şeklindeki anlamını incelerken, yukarıdaki düşünceyi teyit eder şekilde, mesela ikinin birden fazla oluşu ve bir şahsın aynı anda iki yerde olamayacağı gibi, mümkün olanların mümkün oluşlarının, imkânsız olanların da imkânsızlığının bilgisinin mümeyyiz çocuğun zatında ortaya çıktığından bahseder.¹⁰⁸ İcî de, akıl hakkında Eş'arî'ye atfedilen "Bazı zarurileri bilmektir" şeklindeki tarifi zikrettikten sonra "biz bunu akl bi'l-meleke diye isimlendirmiştik"¹⁰⁹ kaydını düşmektedir. Gazzâlî ve İcî'nin teklif ile akl bi'l-meleke arasında bir münasebet kurmamış olmaları bu bakımdan doğaldır. Zira akl bi'l-meleke, nazarîleri çıkarma istidadı olmaksızın zarûrî bilgileri yalnız kavramaktan ibaret kabul edildiğinde, bu mertebenin fakihlerin mükellefiyetin başlangıcı olarak belirledikleri büluğ çağından önce, temyiz çağında başladığını kabul etmek gerekecektir. Akl bi'l-meleke'yi teklifin dayanağı olarak tespit eden ilk kelâmcı ise görebildiğimiz kadarıyla Beyzâvî'dir. Nitekim *Tavâli'u'l-envâr*'da aklın dört mertebesi açıklanırken, fıkıh usûlü ile felsefî akıl mertebeleri arasındaki ilişki açısından çok önemli bir kayıt düşülerek akl bi'l-meleke'nin teklifin dayanağı olduğu ifade edilir.¹¹⁰ Mükellefiyetin, yani dinî emir ve yasaklara muha-

¹⁰⁷ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 278.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 111.

¹⁰⁹ Adududdin İcî, *el-Mevâkuf fi ilmi'l-kelâm* (Kâhire, tsz.), s. 146.

¹¹⁰ "...el-akl bi'l-meleke elletî hiye menâtu't-teklîf", Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 124; Şemsüddin İsfahanî, *Metâliü'l-enzâr*, s. 213.

tap olabilme ehliyetinin akl bi'l-meleke seviyesinde başladığını ifade eden bu düşünce, Sadruşşeria tarafından benimsenerek bir fıkıh usûlü meselesi haline getirilecek, müteahhirîn dönemin en etkili usûl kitaplarından *Tavzih*'te yerini alıp¹¹¹ Teftâzânî'nin *Telvih* adlı şerhi ve bu eser üzerine yazılan haşiyeler yoluyla da sonraki fıkıh usûlü eserlerine etki edecektir.¹¹² Bu ikinci mertebeye ulaşıldığında mükellefiyetin başlamasının sebebi, insanın akl bi'l-meleke ile hayvanların seviyesinden yukarı çıkması ve idrakinin mahsûsatı idrak derecesini aşarak aklın nurunun onda parlar hale gelmesidir.¹¹³ Akl bi'l-meleke insan fertlerinde farklı zamanlarda gelişebilir ve bu durumu tespit edebileceğimiz bir kriter yoktur. Bu yüzden de bülüğ akl bi'l-meleke yerine ikame edilmiş, yani akl bi'l-melekenin göstergesi olarak bülüğ kabul edilmiştir. Zira bülüğ, akli kuvvelerin taşıyıcısı olan cismânî kuvvelerin tekâmülünün bir göstergesidir. Bu ikame ediş keyfiyeti, tıpkı sefer ile meşakkat arasındaki ilişkide olduğu gibi, zâhir sebebin hükmü yerine ikame edilişi kabilindedir.¹¹⁴

Sadruşşeria'nın Debûsî kaynaklı akıl tarifıyla, felsefeden müteahhirîn kelâmına intikal eden dört mertebeli akıl anlayışını birlikte düşünmesi, Hanefî hukuk teorisinde genel kabul gören tavır olmuştur. Bununla birlikte, bir XVII. yüzyıl âlimi olan Beyâzîzâde gibi, filozofların dörtlü akıl taksimine karşı çıkan ve temel ikili tasnifi benimseyen kelâmcılar da var olmaya devam etmiştir:

“... Marifet mutlak akıl ile olur ve zâhir duyular onun aletidir. Ayrıca akıl, filozofların kabul ettiği üzere şu kısımlara ayrılmaz: Nefs bilgilerden hâli olmakla birlikte bilgileri edinmeye kabiliyeti varsa Akl-ı heyûlânî, nefste zarûrî önermeler hâsıl olmuşsa akl bi'l-meleke -ki bu akıl, kabul edenler nazarında teklifin illetidir- nefsin sırf kendilerine yönelmesiyle nazarı önermeler nefste bi'l-kuvve hasıl oluyorsa akl bi'l-fiil, ve nazarı önermeler nefste devamlı hazır ise akl-ı müstefâd.

Zira bütün bunlar delille sabit olan şeyler değildir, (...) bilakis insanın ilk zamanlarında, kendisinde aklın vücuda gelmesine ve idrak edilen şeylere yönelmeye bir istidat vardır. Bu istidada 'akl bi'l-kuvve' ve 'akl-ı garîzî' denilir. Daha sonra insanda Allah'ın yaratmasıyla yavaş yavaş akıl vücuda gelir, tâ ki bu akıl kemal buluncaya dek. Aklın bu kemâl halindeki ismi 'akl-ı müstefâd'dır. (...)”

Ancak Beyâzîzâde, kendisi kabul etmese de artık bu düşüncenin yaygın bir şekilde kabule mazhar olduğunun farkındadır:

¹¹¹ Sadruşşeria, *Tavzih*, II, 338.

¹¹² Molla Fenârî, *Fusûli'l-bedâyi'*, I, 286. Molla Hüsrev meseleyi şöyle formüle eder: “Teklif ehliyete, ehliyet ise akl bi'l-meleke'ye mevkuftur.” (*Mir'at*, s. 318)

¹¹³ Teftâzânî, *Telvih*, II, 341; Molla Hüsrev, *Mir'at*, s. 319.

¹¹⁴ Sadruşşeria, *Tavzih*, II, 344-345; Teftâzânî, *Telvih*, II, 344-345; Molla Hüsrev, *Mir'at*, s. 319. Sadruşşeria ile Teftâzânî burada akli mutlak olarak kullanmışlar, Molla Hüsrev ise akl bi'l-meleke diyerek kayıtlamıştır.

“*Muhassal, Sahâif, Tavzîh, Mevâkıf ve Makâsıd* müellifleri¹¹⁵ ilk görüşü tercih etmişlerdir.”¹¹⁶

Muahhar dönemde kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerinin önemli bir kısmında, İbn Sina ve onu takip eden düşünürlerin felsefî katkılarından gerek kavram, gerek önerme düzeyinde geniş ölçüde yararlandığı iyi bilinen bir gerçektir. Bu dönemin önde gelen Hanefî âlimlerinden Sadruşşeria'nın *Tavzîh* adlı eseri, kitaba hâkim olan tahkik tavrı ve usûl ilmine getirdiği birçok katkı sebebiyle müteahhirîn fıkıh usûlü eserlerinin en etkilileri arasında yer alır. *Tavzîh* müellifi eserinde, Pezdevî'nin usul kitabını temel almış¹¹⁷ ancak onu –Fahreddin Râzî ve İbnü'l-Hâcib'in usûl eserlerinde de tezahür eden- müteahhirîn ilim anlayışına göre, felsefe-mantık diliyle geliştirerek yeniden kaleme almıştır. Sadruşşeria'nın fıkıh usûlü ilmine yaptığı birçok katkıdan birisi, bu disiplinin mükellef/insan anlayışının psikolojik temellerini tesis etme çabasında yatar. Orta Asya Hanefî meşayihinin akıl tasavvurlarını, başta İbn Sina olmak üzere hukemânın nefis ve dolayısıyla akıl anlayışlarıyla mezcederek fıkıh usûlüne taşıyan Sadruşşeria'nın, Kâtip Çelebi tarafından bu bağlamda ismi zikredilmemiş olsa da, onun kastettiği anlamda “hikmet ile şeriat beynini cem' eden muhakkikler”¹¹⁸ arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

Dört mertebeli akıl anlayışını fıkıh usûlüne dahil eden Sadruşşeria, Beyzâvî'nin bu mertebelerden ikincisi olan akıl bi'l-meleke'yi teklifin dayanağı olarak kabul eden tutumunu benimseyerek sürdürmüştür. Akıl bahsinde Sadruşşeria'nın yaptığı en önemli şey, İbn Sina'nın olgunlaştırdığı beş batınî duyu ile dört mertebeli akıl tasavvurunu Debûsî-Serahsî-Pezdevî'nin akıl tarifini açıklarken kullanması ve Beyzâvî gibi teklif ile mezkur dörtlü akıl tasnifi arasında bir ilişki kurmasıdır.

Bu noktada, birçok âlimin benimsediği garîzî/mathbû' – tecrübî/mesmû'/müstefad akıl şeklindeki ikili taksim yerine Sadruşşeria'nın niçin filozofların dörtlü taksimini tercih ettiğini sormak yerinde olacaktır. Bu soruyu daha şümüllü bir ifade tarzıyla şöyle sormak da mümkündür: Sadruşşeria'nın akıl üzerine, amelî bir maksattan ziyade nazarî hakikatleri idrak ediş kabiliyeti esasına göre yapıldığı anlaşılan felsefî bir taksimi, şer'î delillerden hüküm çıkarma keyfiyetini konu edinen fıkıh usûlüne, bu disiplinin mahkum aleyh (mükellef insan) bahsine, mükellefiyetin esasını açıklama sadedinde dahil etmesinin gerekçesi ne olabilir?

Böyle bir sorunun cevabına, müteahhirîn devrindeki ilim anlayışının temel

¹¹⁵ Sırasıyla Fahreddin Râzî, Şemseddin Semerkandî, Sadruşşeria, Adududdin İcî ve Tefâtânî.

¹¹⁶ Beyzâzîâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 78.

¹¹⁷ Sadruşşeria, *Tavzîh*, I, 19.

¹¹⁸ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak* (1296 Mecmûa-yı Ulûm neşri (İslâmîda Tenkid ve Tartışma Usûlü içinde, nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 196.

birkaç özelliğini hatırlamak ve bunları fıkıh usûlü ile ilişkilendirmek suretiyle yaklaşabiliriz. Bu dönemin âlimlerince, ilmî bir araştırma yapılırken riayet edilmesi gerekli olduğu genel bir kabul gören hususiyetler arasında; ele alınan her kavramın şartlarına uygun ve açık bir şekilde tarif edilmesi, aynı anlam haritasında yer alan diğer kavramlarla arasındaki ilişkilerin tavih edilmesi, kavram tasnifi ve taksimlerinin ayrıntılandırılması, bir kavram üzerine bina edilecek meselelerin, kavramla ilgili daha önce yapılan bu tarif, taksim ve açıklamalar çerçevesinde analiz edilmesi yer almaktadır. Fıkıh usûlünün en temel ve esaslı problemlerinden biri mükellefiyet meselesi, yani teklifin anlamı, mükellefin kimliği ve bir insanın ne zaman ve hangi durumlarda mükellef sayılacağı meseleleridir. İnsanın mükellef olmasının illeti akıl olarak tespit edildikten sonra, aklın ne olduğunu mümkün merteye ortaya koymak ve aklın hangi bakımdan ve hangi durumdayken teklifin illeti olduğunu belirlemek gerekmiştir. Fakihlerce şer'an teklifin göstergesi olarak kabul edilen bülûğ, aklın –esasen imkânsız olan- gerçek durumunu tespitten ziyade, onu taşıyan bedeninin belirli bir gelişmişliğe ulaştığını gösterir ve bundan dolayı gerçekte –aklın teklif için yeterli seviyeye gelip gelmediğini belirleme noktasında- bir sebep olmaktan ziyade bir sonuçtur. Şer'î ve felsefî iki ayrı düzlemde cereyan eden fikrî faaliyet, bir noktadan sonra aklın zaruriyyâtı bilebilmesi ve bu zarurî önermeler vasıtasıyla nazarî önermelere ulaşabilme melekesine sahip olma aşaması ile mükellefiyet arasında bir ilişki kurulmasını gerektirmiş ve ilkinin ikincinin illeti olduğu kabul edilir olmuştur. Bu tespit yapıldıktan sonra, sözkonusu düşüncenin ifade edilmesi için ikili taksime nazaran dördütlü akıl tasnifinin daha elverişli olduğu benimsenmiş olmalıdır. Aklın ikili taksiminde tecrübî akıl kısmının, çok geniş bir sahayı tek bir terimle kapsamaya çalışması bakımından tarif ve analiz anlamında pek fazla imkân vaatmemesi sebebiyle mükellefiyete temel kılınan akli açıklamak için müteahhirin döneminde elverişli bir yöntem olarak görülmediği düşünülebilir. Bundan dolayı Sadruşşeria'nın İbn Sina'nın elinde olgunlaşan dördütlü taksimi kabul etmek şeklinde açtığı çığırın kendisinden sonra birçok takipçi bulduğu görülmektedir.

Debûsî-Serahsî-Pezdevî'nin akıl tarifini iktibas eden Sadruşşeria, bu tarifte aklın güneşe teşbihinin felsefe kitaplarında da aynen yer aldığını belirtir. Sadruşşeria'nın kastettiği metinler arasında Fârâbî'nin *Risâle fî meâni'l-akl* adlı risalesi ile İbn Sina'nın *Şifâ* külliyyatına dahil olan *Kitâbü'n-Nefs* de olmalıdır. Nitekim Fârâbî mezkur risalesinde faal akıl ile bil kuvve akıl arasındaki ilişkiyi, Güneş ile karanlıkta bil kuvve görme gücüne sahip bulunan göz arasındaki ilişkiye benzetir.¹¹⁹ İbn Sina ise biraz daha farklı bir benzetimle faal akıl ile insan nefsi arasındaki ilişkinin, güneşle gözün görüşü arasındaki ilişki gibi olduğunu ifade eder.¹²⁰

¹¹⁹ Fârâbî, *Aklın anlamları (Risâle fî meâni'l-akl)*, (çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde), s. 133.

¹²⁰ İbn Sinâ, *Şifâ (Nefs)*, s. 208.

Sadruşşeria, Hanefîlerin akıl tarifinde geçen “duyu algılarının sona erdiği noktada başlayan” ibaresini açıklarken, bu tarife göre duyuların idrakinin bir başlangıcı ve bir nihayeti olması gerektiğini, duyu algısının nihayet bulduğu noktada akletmenin başladığını ifade eder. Duyu algıları beş zâhirî duyudan birinde başlar, bâtinî duyularda nihayet bulur. Sadruşşeria duyu algısından akletmeye giden yolu şöyle açıklar:

“Duyuların idrakinin başlangıcı, mahsüslerin beş [zâhirî] duyunun birinde irtisam etmesidir. Nihayeti ise mahsüslerin bâtinî duyularda irtisam etmesidir. Meşhur görüşe göre bâtinî duyular beş tanedir: 1. Hiss-i müşterek. Beynin ön tarafında yer alır, mahsüslerin suretleri bunda irtisam eder. 2. Sonra hayal gelir, bu hiss-i müşterekin deposudur. 3. Sonra vehim gelir, bu beynin arka tarafındadır, cüz’î mânalar bunda irtisam eder. 4. Bundan sonra hafıza gelir, bu da vehmin deposudur. 5. Sonra müfekkiredir ki beynin ortasındadır, her iki taraftan [hiss-i müşterek ve vehm] idrak edilenleri alır ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunur, bunları birbiriyle terkîp eder. Buna muhayyile de denir. Duyuların idrakinin nihâi aşaması budur. Bu tamam olduğunda insan nefsi müfekkireden bazı bilgileri çekip alır, bu ameliye ise nefsin, aklın aydınlatması vasıtasıyla tasarrufta bulunuşunun ilk aşamasıdır. Ve işte zikrettiğimiz üzere bu tasarrufun dört mertebesi vardır.”¹²¹

Sadruşşeria Hanefîlerin akıl tarifinde kastedilen aklın muhtemel olduğu mânaları analiz eder. Birinci ihtimale göre burada akıldan, bazı rivayetlerde ilk yaratılan şey olduğu ifade edilen cevherin kastedilmiş olması mümkündür. Böyle kabul edildiği takdirde “nur”dan murad “münevvir” (nurlandırıcı, aydınlatıcı) olur. Müellif bu yorumu pekiştirmek için Nur âyetindeki “Allah göklerin ve yerin nurudur” ibaresindeki nurun da böyle tefsir edildiğini belirtir. Teftâzânî, Sadruşşeria’nın bu yorumunu eleştirir ve şu cümleleri yazar: “Bu ihtimalin doğrudan ne kadar uzak olduğu kapalı değildir. Çünkü onlar [Hanefî meşayihî; Debûsî, Serahsî ve Pezdevî] aklı râvînin ve mükellefin sıfatı kılmışlar, daha sonra da bu şekilde tefsir etmişlerdir.”¹²² Buna göre Teftâzânî, Hanefî usûlcülerin eserlerinde râvînin ve mükellefin sıfatı olması bakımından ele alınan aklın, kozmik bir cevher anlamında tevil edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Kadı Burhaneddin *Telvih* üzerine kaleme aldığı haşiyesinde Teftâzânî’ye katılmamaktadır, zira *Tavzih* müellifinin akıl tarifine dair izahatı yalnız cevher yorumuna değil, bu cevherden taşan eser anlamına da şâmilidir. Böyle olunca, sözkonusu cevherin eseri olan nurun hem râvînin, hem de mükellefin vasfı olarak kabul edilmesinde herhangi bir beis yoktur.¹²³ Teftâzânî de Sadruşşeria’nın muhtemel gördüğü ikinci anlamı, bu sözü edilen cevherden taşarak insan nefsinı etkileyen eser anlamını uygun görmekte ve bu anlamı filozofların faal akıl anla-

¹²¹ Sadruşşeria, *Tavzih*, II, 341-343.

¹²² *Tavzih-Telvih*, II, 339.

¹²³ Kadı Burhaneddin, *Tercihu’t-Tavzih*: Emine Nurefşan Dinç, *Kadı Burhaneddin’in Tercihu’t-Tavzih İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi* (Doktora tezi), İstanbul 2009, s. 549.

ışlarıyla uzlaştırmaktadır. Hukemanın da dediği gibi, insan nefsi üzerinde tesirde bulunarak onun hakikatleri idrak etmesini sağlayan şey bu faal akıldır; nefslerimizin ona nispeti, gözlerimizin güneşe olan nispeti gibidir. Nasıl ki güneş nurunu saçtığında mahsûsâtı idrak edebiliyorsak, faal akıl nurunu saçtığında da ma'kulâtı idrak ederiz.¹²⁴ Fakat Teftâzânî'ye göre Sadruşşeria'nın buradaki ifadelerinde, ilk yaratıldığı söylenen cevherle faal akılı birbirinden tefrik etmeye imkân vermeyen bir kapalılık vardır: "Bilmiş ol ki, hukemanın zikrettiği vechile, aydınlanmasıyla (işrâk) ve nurunu yaymasıyla idrakin hasıl olduğu, ve nefslere nispeti güneşin gözlere olan nispeti gibi olan akıl, Akl-ı Faal diye isimlendirilen Onuncu Akıl'dır, ilk mahluk olan akıl değil. Şu halde musannifin [Sadruşşeria] kelâmında tesamuh vardır."¹²⁵ Kadı Burhaneddin gerek faal aklın, gerekse faal akıldan insana feyezân eden eser anlamında aklın, –öyle kabul edildiği takdirde- ilk yaratılan cevher olan Akl'ın bir eseri olması düşüncesiyle, Teftâzânî'nin bu eleştirisine katılmaz: Sadruşşeria'nın ifadelerinde tesamuh yoktur.¹²⁶ *Telvih*'e haşiye yazan bir diğer âlim olan Hasan Çelebi de, Kadı'nın bu ifadelerini tekrarlayarak Sadruşşeria'yı savunur.¹²⁷ Sadruşşeria aklın bir diğer anlamını şöyle açıklamaktadır: "Kimi zaman da akıl nefsin bir kuvvetine denilir ki, nefis bilgileri bu kuvvet vasıtasıyla elde eder. Bu mânaca akıl, nefsin o cevherin kendisini aydınlatmasına kabiliyeti olmuş olur."¹²⁸

Bütün bu söylenenlerden, Sadruşşeria'nın, akıl hakkında Hanefî meşayihından intikal eden düşünceleri filozofların esaslarıyla bağdaştırmaya, onların ilkelelerine göre mânalandırmaya çalıştığını mı anlamak gerekir? Kemalpaşazâde bu kanaatte değildir ve akıl hakkında kaleme aldığı risalesinde, Sadruşşeria'nın faal akıl ile rivayetlerde ilk yaratılan cevher olduğu belirtilen akılı birbirine karıştırdığı ithamını bir tevehhüm olarak yorumlamakta ve Sadruşşeria'nın akıl tasavvurunu şöyle özetlemektedir: Nefs bilkuve idrak edicidir. İlk mahluk olan Akıl aydınlatıldığı zaman nefsin idraki bilfiil hale gelir. Ve bu ilk cevherin faal akıl ile bir ilgisi yoktur. Şu halde akıldan murad, Akl'ın işrâkıyla vücuda gelen manevî nurdan ibarettir.¹²⁹ Hasan Çelebi'ye göre de Sadruşşeria akılla ilgili mülâhazalarında filozofların değil, ehl-i sünnet meşayihinin yolunu takip etmektedir.¹³⁰ Molla Hüsrev; İbn Sina, Sadruşşeria ve Teftâzânî'nin konu hakkındaki açıklamalarını

¹²⁴ Teftazani, *Telvih*, II, 339.

¹²⁵ Teftazani, *Telvih*, II, 340.

¹²⁶ Kadı Burhaneddin, *Tercühu't-Tavzih*, 549.

¹²⁷ Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvih* (Kahire 1322), III, 144.

¹²⁸ Sadruşşeria, *Tavzih*, II, 340. Molla Hüsrev ve Güzelhisârî de bu tarifi benimsemektedir: Molla Hüsrev, *Mir'ât*, 318. Güzelhisârî, *Menâfu'd-dekâik Şerhu Mecâmü'l-hakâik* (İstanbul 1273), s. 281.

¹²⁹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî Beyâni'l-Akl*, Ömer Mahir Alper, "İbn Kemâl'in *Risâle fî Beyâni'l-Akl*'ı, *İslâm Araştırmaları Dergisi (İSAM)*, sy. 3, s. 248-249.

¹³⁰ Hasan Çelebi, *Hâşiye ale't-Telvih* (Kahire 1322), III, 144.

(nazarî akıl-amelî akıl, nazarî aklın dört mertebesi, akl bi'l-melekenin teklifin dayanağı oluşu, insanlarda akl bi'l-melekenin farklı farklı oluşunun sebepleri ve bunun insanlarda var oluşuna işaret olmak üzere şeriatın bülüğü belirlediği) iktibas ettikten sonra, bütün bunlara yer verişinin sebebini şöyle açıklar: “Hafî değildir ki, zikredilen şeylerin bazıları felsefecilerin (mütefelsifin) sözlerinden alınmış ise de, bunlar kelâmcıların (mütekellimîn) ehl-i sünnet akaidine aykırı şeyler değildir.”¹³¹ Tefâtânî, başka bir eserinde “bazı usûl âlimleri”ne nispet etmek suretiyle Pezdevî'nin akıl tarifini iktibas ettikten sonra, bu tarifi; “[Akıl] nefste, cüz'ileri idrak ettikten sonra hâsıl olan öyle bir kuvvettir ki, nazarîleri kesbetme yoluna sülûk etmek bu kuvvetle mümkün olur.”¹³² şeklinde felsefî dilde yeniden ifade ettikten sonra, bu tarifile ifade edilen akıl tasavvurunun, hukemânın akl bi'l-meleke diye isimlendirdiği şey olduğunu dile getirmek suretiyle¹³³, Sadruşşeria'nın Debûsî-Serahsî-Pezdevî'nin akıl anlayışlarıyla hukemânın ukûl-i erbaa nazariyesini birleştirme şeklindeki yaklaşımını vâzih bir ifadeye büründürmüş olur.

Ancak Hanefî meşâyihinin akıl tariflerini filozofların kavram ve tasavvurlarıyla açıklama metoduna en keskin eleştirilerden biri, müteahhirin Hanefî âlimlerinin büyüklerinden İbnü'l-Hümâm'a aittir. *Tahrîr* müellifi, Debûsî'den itibaren gelen akıl tarifindeki nur teriminin filozofların anlayışındaki Akl-ı Evvel ile yahut bu ilk aklın işrâkı/aydınlatması ile, ve hatta akl bi'l-meleke ile yorumlanmasını ve filozofların Onuncu Akıl (faal akıl) tasavvurlarını¹³⁴ keskin bir dille eleştirir. Molla Hüsrev'in bu noktaya ilişkin yaklaşımının tam aksini temsil eden İbnü'l-Hümâm nazarında bütün bu zikredilenler filozofların lüzumsuzluklarından ibaret olup, şer'î meselelerle felsefî kavram ve yaklaşımlar arasında kurulan böyle bir irtibat uygunsuz ve şer'an bunlar itibara alınmaya layık değildir.¹³⁵

Konumuz açısından esas önemli olan, İbnü'l-Hümâm'ın tarifte nur olarak açıklanan aklın akl bi'l-meleke ile özdeşleştirilmesine karşı çıkmasıdır. Ona göre bu nur, bu ikinci mertebedeki nefsin kendisi değil, onun bir âletidir. Akl bi'l-meleke ise, nefsin belirli bir mertebedeki isminden ibarettir.¹³⁶ *Tahrîr* şârihi İbn Emîr el-Hâc ise müellifin bu mülâhazasına katılmamaktadır. Zira nefis mertebelerinin neye işaret ettiği hususunda ulemânın kullandığı tabirler birbirinden farklıdır; nitekim bu dört mertebenin birinin kemâl durumunun, diğer üçünün buna yönelik istidatların ismi olduğunu söyleyenler yanında, bu mertebelerin işaret ettiği niteliklerle vasıflanmalarına göre nefsin veya nefste bulunan kuvvelerin

¹³¹ Molla Hüsrev, *Mir'ât* (İstanbul 1289), 320.

¹³² Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 174.

¹³³ Aynı yer.

¹³⁴ “... küfürleri gereği gündelik olayları ona [Onuncu Akıl] nispet ederler...” *Tahrîr*, 266.

¹³⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Kahire 1351), s. 266.

¹³⁶ Aynı yer.

isimleri olduğunu söyleyenler vardır. Bu durumda, Debûsî'den itibaren Hanefî usûlcülerin benimsediği tarifte akli tefsir eden nur ibaresinin, kuvvet anlamında akl bi'l-meleke olarak düşünülmesinde herhangi bir problem yoktur. Zira kuvvet, bir şeyin kendisi vasıtasıyla fâil veya münfail olduğu şeydir.¹³⁷

* * *

Makalenin başından beri söylenen görüşlerin, nakledilen analizlerin, hukukî, felsefî, psikolojik bakımdan vaadettiği yeni imkânlar var mıdır? Akıl ve mertebelerine dair bu fikrî birikimin, günümüzdeki önemi nedir? Yazdıkları arasında yaklaşık yarım asırlık bir zaman bulunan iki Osmanlı âliminin konuyla ilgili takındıkları iki farklı tavır, ikinci sorunun cevabı için bize bir ışık tutabilecek mahiyettedir. XIX. yüzyılın önemli ilim ve devlet adamlarından, Osmanlı Devleti'nin ilk maarif nâzırı Abdurrahman Sami Paşa, akıl mertebeleri hususunda klasik bir âlim ve düşünür gibi yazmaktadır:

"... Avâlim-i cismâniye akıl ile idrak olunur umûrdandır. Ancak umûm üzere olmayub fıtrat-ı zekiyeye ile mübeccel ve fezâyil-i ulûm-i nazariye ve ameliye ile müstekmel olan eshâb-ı akl bi'l-fi'le mahsusdur. Derk-i avâlim-i rûhaniye ise vâreste-i tasavvurât-ı imkâniye olub mertebe-i akl bi'l-fi'lden derece-i akl-ı müstefâda irtikâ etmiş erbâb-ı nûr-i basîretin hâl ü şânıdır."¹³⁸

Dört mertebeli akıl nazariyesi, Bâbânzâde Ahmed Naim Efendi gibi XX. yüzyılın ilk yarısında yazan ve klasik felsefî birikimi değerli bulan bir Osmanlı âlim ve düşünürü için ise artık taraftarı kalmamış ve üzerinde durulması gerekmeyen bir düşününceden ibarettir:

"...Kezâlik *akl-ı heyûlânî*, *akl bi'l-meleke*, *akl bi'l-fil*, *akl-ı müstefâd* nâmlarıyla tafsil edilen *ukûl-i erba'a* nazariyesinin de bugün taraftarı kalmadığı için bu bahsi de tez geçmek ihtiyacındayız."¹³⁹

Bâbânzâde dört mertebeli akıl anlayışının niçin taraftarı kalmadığını söylememektedir. Bunu belki onun devrinde yeni yeni gelişmeye başlayan modern psikolojinin, klasik felsefedeki nefis tasavvurundan ve bu tasavvurun dayandığı geleneksel düşünce tarzından bambaşka ve bunlarla esasta uyumsuz teoriler geliştirmiş ve Ahmed Naim Efendi'nin döneminde bu yeni teorilere henüz esaslı eleştiriler getirilmemiş olmasına bağlamak mümkündür. Ancak acaba hakikat yolculuğunda bir kemâl arayışının ifadesi sayılabilecek bu klasik nazariye, günümüz hukuk felsefesinin tartışılan meselelerinde yeniden aydınlatıcı bir işleve sahip olabilir mi? Bundan başka, en azından Aristo'ya kadar geri götürülebilecek

¹³⁷ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 163-164.

¹³⁸ Abdurrahman Sami Paşa, *Rumûzü'l-hikem*, İstanbul 1287, 5-6.

¹³⁹ Fonsegrive, Georges L., *İlmünnefs* (trc. Bâbânzâde Ahmed Naim), s. 359 (Ahmed Naim'in dipnotu); İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul 2001, s. 142.

nazarî akıl-amelî akıl kavram ikilisinin Kant'ta başka bir bağlamda ve yeniden önem kazanması ve günümüz hukuk felsefesi –veya daha genel ifadeyle ahlak ve siyaset sahasını da içerecek şekilde pratik felsefe- araştırmalarında, bu sahalardaki tefekkürün daha genel çerçevede pratik akıl'a dayandırılması¹⁴⁰ söz konusu olduğunda, klasik fikhî ve felsefî birikimimizden hareketle bu mevzularda yeni bir şeyler söyleyebilir miyiz? Bu gibi sorular elinizdeki makalenin konusu dahilinde değilse de, üzerlerinde birçok çalışmalar yapmayı gerektirecek bir ehemmiyet taşıdıklarında şüphe yoktur.

Sonuç

İslâm düşünce muhitinde akıl hakkında geliştirilen kelâmî, felsefî ve tasavvufî düşüncelerin, Hanefî usûlcülerin akıl tasavvurunu etkilediği söylenebilir. Hanefî âlimlerin akıl hususundaki katkıları daha çok akıl ile teklif arasında kurdukları ilişkide ve bu ilişkinin pratik alandaki yansımalarına dair analizlerinde görülür.

Hanefî usûlünün kurucu isimlerinden Debûsî'nin yaptığı akıl tarifi, Serahsî ve Pezdevî tarafından revize edilerek benimsenmiş ve bu haliyle Hanefî literatürünü etkilemiştir. Debûsî'nin akıl anlayışı, *el-Emedü'l-Aksâ* adlı eserde geliştirdiği ince işlenmiş ve geniş kapsamlı bir terminolojiye dayalı insan tasavvurunun bir parçasıdır.

Hanefî âlimler, akıl ile din arasındaki ilişkiye dair meselelerde kendilerini iki aşırı uç olarak gördükleri tutumların ortasında, mutedil bir anlayışın temsilcileri olarak konumlandırmışlardır. Bu durum en çok hüsn-kubh meselesinde ve bu meselenin pratik fikhî sonuçlarında kendini ortaya koyar. Bâliğ olmamış küçük ile kendisine davet ulaşmamış ve ömrünü dağ başı gibi toplumdan izole bir ortamda geçirmiş kişinin îmânlarının sıhhati meselesi de, aklın şer'î hükümler karşısındaki konumuyla alakalı rolünün tezahür ettiği pratik meseleler olarak bu çerçevede tartışılmıştır.

Aklın mahiyeti ve dinî hususlardaki rolüne dair meselelerin Hanefî usûl kitaplarında, rivayetine itibar edilen râvînin taşıması gerekli şartlar, mahkum aleyh (mükellef), hâkim, emir-nehiy ve kıyas bahislerinde ele alındığı söylenebilir.

Dört mertebeli akıl anlayışının fıkıh usûlüyle ilişkilendirilmesi süreci şöyle özetlenebilir: Kindî ve Fârâbî'nin düşüncelerini tevarüs edip ikmâl eden İbn Sina'nın sistematize ettiği şekilde akıl mertebeleri anlayışını başta Fahreddin Râzî olmak üzere müteahhîrîn kelâmcıların önemli bölümü kabul edip benimsemiş, Beyzâvî bu mertebelerden akıl bi'l-meleke'nin teklifin dayanağı olduğu

¹⁴⁰ Hukukî tefekkürün pratik akıl/akıl yürütme kategorisiyle ilişkilendirilmesiyle ilgili olarak bkz: Giovanni Sartor, *Legal Reasoning: A Cognitive Approach to the Law*, Dordrecht 2005 (part I); Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, Massachusetts 1990, s. 71 vd.

kaydını düşmüş; Sadruşşeria İbn Sina'nın olgunlaştırdığı akıl mertebeleri anlayışını Beyzâvî'nin kaydıyla birlikte fıkıh usulüne taşımıştır.

Fıkıh usulünün kendine mahsus özellikleri, bu disiplini İslâmî ilimler içerisinde diğer ilim dallarıyla belki de en çok ilişkili olan bir alan haline getirmiştir. Bu makalede incelemeye çalıştığımız akıl mertebelerinin fıkıh usulüne dahil edilmesi süreci de bununla alakalıdır. Genellikle çok yönlü ilmî kimliklere sahip olan usûlcülerin, kökleri diğer disiplinlerde bulunan mesele ve düşünceleri usûl problemleriyle ilişkilendirerek onları birer usûl problemi haline getirmeleri, böylelikle de fıkıh usulünü canlı ve zengin bir ilmî ve fikrî platform halinde tutmaları konusunda çok sayıda örnekten birini akıl meselesi teşkil etmektedir. Aklın mahiyeti ve mertebeleri ile ilgili felsefî ve kelâmî tartışmalar da, tartışmaların menşei itibarıyla esasında çok farklı meselelerle alakalı olarak sürdürülmüş ise de, başta Sadruşşeria olmak üzere müteahhirîn usûlcülerince, fıkıh usulünün önemli problemlerinden teklif ile ilişkilendirilmiş ve akıl sonraki usûl literatüründe usûlün değişmez başlıklarından biri haline gelmiş, böylelikle de İslâm düşünce tarihinde disiplinler arası etkileşime temsil edici bir örnek teşkil etmiştir.